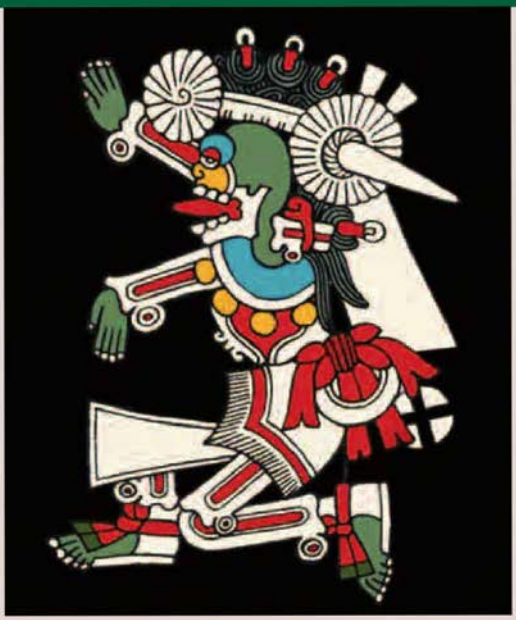
Juan Luis de León Azcárate

La muerte y su imaginario
en la historia de las religiones

Segunda edición



Universidad de Deusto

La muerte y su imaginario en la historia de las religiones

2.ª edición

La muerte y su imaginario en la historia de las religiones

2.ª edición

Juan Luis de León Azcárate

2007
Universidad de Deusto
Bilbao

Serie Teología, vol. 32

creative commons

Imagen de la portada: Mictlantecuhtli, Señor del Mictlan
(Códice Borbónico 10)

© Publicaciones de la Universidad de Deusto
Apartado 1 - 48080 Bilbao
e-mail: publicaciones@deusto.es

ISBN: 978-84-9830-692-7

A Juan José, quien espero haya resuelto el misterio de la muerte en brazos del Dios Amor

Índice

Introducción 13

PRIMERA PARTE
Las grandes religiones extinguidas

Capítulo I: El hombre prehistórico y la muerte 23

I. Período del Paleolítico Inferior 24
II. Período del Paleolítico Medio 30
III. Período del Paleolítico Superior 35
IV. Período del Mesolítico 43
V. Período del Neolítico 47

1. Antropofagia y culto del cráneo de los agricultores danubianos . . . 48
2. El culto de los antepasados y de los espíritus de los muertos en la religión megalítica del occidente de Europa 49
3. Costumbres funerarias y culto de los difuntos en Europa septentrional 52
4. La Gran Diosa de la Vida, de la Muerte y de la Regeneración en el sudeste 53

VI. Conclusiones 59

Capítulo II: La muerte en las culturas del Creciente Fértil antiguo 63

La muerte en Mesopotamia 63
I. La búsqueda infructuosa de la inmortalidad 64
II. El inframundo del que no se vuelve 71
III. El cuidado de los difuntos y su sentido social 75

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

La muerte en Egipto 81
I. Costumbres funerarias y sus consecuencias socioeconómicas 81
II. Los Textos de las Pirámides 86
III. Los Textos de los Sarcófagos 94
IV. El Libro de los Muertos 97

Conclusiones 104

Capítulo III: La muerte en Grecia y Roma 107

I. Los enterramientos en la Grecia de la Edad del Bronce. 107
II. La muerte y el culto a los héroes en Homero y Hesíodo 113

1. La psique y su destino en el Hades 113
2. El culto a los héroes 124

III. La muerte en los cultos mistéricos de Grecia. 136
IV. Vivos, muertos, banquetes y fiestas 151
V. Conclusiones 164

Capítulo IV: La muerte en la religión de Zarathustra 167

I. La muerte en los Gâthâs 168
II. La muerte en el Vendidad-Sadé 181

1. Aspectos relativos al cadáver y su impureza 181
2. Nociones escatológicas 189

III. Conclusiones 196

Capítulo V: La muerte en las grandes culturas de América precolombina . . 199

I. La muerte en la cultura maya 200
II. La muerte en la cultura azteca 211
III. La muerte en la cultura inca 223
IV. Conclusiones 236

SEGUNDA PARTE
Las grandes religiones actuales

Capítulo VI: La muerte en el Hinduismo. 241

I. La muerte y el período védico 243
II. La muerte y la época de la mística del sacrificio: los Brâhmanas . . . 250
III. La muerte y las Upanishads 253
IV. El Bhagavad Gita y la muerte 263
V. Prácticas funerarias 271
VI. Conclusiones 275

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Capítulo VII: La muerte en el Budismo 277

I. Las «Cuatro Nobles Verdades» y la doctrina del «Surgimiento condicionado» 279
II. Actitud del Buda ante la muerte y la doctrina del «no-yo» 281
III. El Libro Tibetano de los Muertos 300
IV. Conclusiones 310

Capítulo VIII: La muerte en China 313

I. Costumbres funerarias y el culto a los antepasados en la antigua China 313
II. La muerte en Confucio 322
III. La muerte en el Taoísmo 328
IV. Conclusiones 334

Capítulo IX: La muerte en el Judaísmo 337

I. La muerte en el entorno cananeo 337
II. Antropología hebrea 341
III. El inframundo hebreo: el shêol 347
IV. El problema de la retribución y su repercusión post mortem 352
V. La resurrección y la inmortalidad del alma como solución al problema de la retribución 358
VI. La muerte en la literatura intertestamentaria y en Qumrán 365
1. Muerte y escatología en la literatura intertestamentaria 366
2. Muerte y escatología en Qumrán 375
VII. Conclusiones 381

Capítulo X: La muerte en el Cristianismo 385

I. El kerigma primitivo y la muerte de Jesús 385
II. Muerte y resurrección en Pablo 389
III. Muerte y resurrección en los Evangelios Sinópticos 401
IV. Muerte y resurrección en los escritos joánicos 413
V. Conclusiones 419

Capítulo XI: La muerte en el Islam 423

I. Nociones religiosas y antropológicas de la antigua Arabia 424
II. Muerte, resurrección y juicio en el Corán 427
III. Algunos enfoques diferentes en torno al alma y a la resurrección en el pensamiento islámico 441
IV. Costumbres funerarias 451
V. Conclusiones 454

A modo de conclusión 457

Fuentes de las ilustraciones 461

Bibliografía 465

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Introducción

Tengo que reconocer que el proponerme hacer este libro, *La muerte y su imaginario en la Historia de las Religiones*, ha sido, además de una osadía, todo un reto. Pero un reto para mí fascinante, seguramente, salvando las distancias, tanto como lo ha sido para el ser humano enfrentarse a lo largo de su Historia al misterio de la muerte. No obstante, mi acercamiento a dicho misterio ha sido, lógicamente, más sosegado y reducido al ámbito intelectual. Llevo varios años impartiendo en la Universidad de Deusto la asignatura de libre elección titulada «La muerte en las Religiones», no tanto por ser un especialista en la materia, que no lo soy (provengo del mundo de la Teología Bíblica), sino por la fascinación que el tema ha provocado en mí desde hace tiempo. En estos años he constatado el alto interés de los alumnos, independientemente de su carrera elegida, por esta asignatura (dejando a un lado a los que se ven obligados a escogerla por motivos alejados de toda curiosidad intelectual). Luego el tema de la muerte sigue preocupando o interesando al joven de hoy, al menos cuando se le da la oportunidad de hablar de ella de una manera seria, aunque la sociedad actual no se presta mucho a ello. En algunos cursos les he hecho a mis alumnos una encuesta el primer día de clase sobre sus ideas y creencias en torno a la muerte. Es interesante constatar que, además de por el dolor que se pueda experimentar en semejante trance (y que les hace preferir morir sin ser conscientes del momento, por ejemplo durante el sueño), a la mayoría la muerte le «preocupa» porque no sabe «lo que puede haber después de ella».

Obviamente, no pretendo con este libro dar una respuesta definitiva al interrogante de mis alumnos o de cualquier otra persona... ni siquiera al

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

mío. Porque, como entenderá muy bien mi inteligente lector, dicha respuesta definitiva no existe, salvo para la persona que acepta por la fe o la certeza personal un determinado dogma religioso o filosófico. Y el «salvo para la persona» excluye que dicha respuesta sea realmente definitiva[1].

Este estudio quiere presentar, de una manera lo más sistemática posible, las representaciones religiosas principales que en torno a la muerte y al destino *post mortem* el hombre ha ido forjando a lo largo de su Historia. Con otras palabras, me centraré en el imaginario religioso de la muerte, entendido éste, no peyorativamente como «ficticio», «falso» o «fruto de la imaginación», sino como el conjunto de ideas, representaciones, imágenes y conceptos relativos a la muerte que el hombre, desde una perspectiva exclusivamente religiosa, ha intuido, creído recibir por revelación,

---

[1] Ni siquiera las llamadas «experiencias al borde de la muerte» (EBM), estudiadas y dadas a conocer por el doctor R.A. MOODY, *Vida después de la vida*, Madrid 1977, nos muestran realmente lo que nos espera más allá de la muerte, pues, como indica su nombre, se trata de experiencias al borde de la muerte, pero no de experiencias realmente *post mortem*. ¿O sí? El doctor MOODY desarrolló sus investigaciones al respecto en las siguientes obras, aunque posteriormente en una entrevista renegó de ellas: *Reflexiones sobre «Vida después de la vida»*, Madrid 1978; *Más allá la luz*, Madrid 1995, y *Más sobre «Vida después de la vida»*, Madrid 1997. A partir de este autor ha surgido una amplísima literatura sobre el tema, en gran parte pseudocientífica y de nulo valor, pero con obras de interés, como la de K. OSIS-E. HARALDSSON, *Lo que vieron... a la hora de la muerte. Resultados de la investigación sobre más de mil casos de supervivenvia tras la muerte*, Madrid 1981; como (aunque con reservas) la de P.M.H. ATWATER, *Retorno de la muerte. Más allá de la luz*, Barcelona 1995, o la extensa obra de E. KÜBLER-ROSS, doctora y psiquiatra especialista en el tratamiento a moribundos, que también, e independientemente de MOODY, se hizo eco de estas experiencias en sus pacientes. De ella sólo mencionaré su primera obra, *La muerte y los moribundos*, Barcelona 1975, y la última, una especie de testamento espiritual, *La Rueda de la Vida*, Barcelona 1997, en la que cuenta una serie de experiencias personales cuya lectura provoca a veces perplejidad, como la narrada en el capítulo 25 donde dice que el ¿fantasma? de una antigua paciente, difunta hace meses, se le apareció para animarla a seguir en sus investigaciones sobre la muerte. Por supuesto, no han faltado estudios científicos que han pretendido explicar de una manera racional las EBM, reduciéndolas a simples mecanismos de defensa o a reacciones fisiológicas o bio-químicas del cerebro ante su proceso de muerte, como las obras de R. KASTENBAUM, *Entre la vida y la muerte*, Barcelona 1984, y *¿Hay vida después de la muerte?*, Madrid 1986, S.J. BLACKMORE, «Near-Death Experiences» en G. Stein (ed.), *Encyclopedia of the Paranormal*, New York (1996) 425-440, o el artículo de O. BLANKE- S. ORTIGUE- Th. LANDIS- M. SEECK, «Neuropsychology: Stimulating illusory own-body perceptions», *Nature* 419 (2002) 269-270. P. RODRÍGUEZ, *Morir es nada. Cómo enfrentarse a la muerte y vivir en* plenitud, Ediciones B, Barcelona (2002) 319-359, sintetiza los principales argumentos, que él comparte, en contra de la autenticidad de las EBM. De todas maneras, la literatura religiosa de todos los tiempos, como se irá viendo a lo largo de estas páginas, describe fenómenos muy parecidos a los de las EBM. Más aún, a comienzos de siglo ya se escribían libros al respecto, donde no faltaba lo parapsicológico, como el de C. FLAMMARION, *La muerte y su misterio*, 3 vols., Madrid 1921. Tengo la impresión de que el tema no está realmente zanjado, y que merece una investigación científica, filosófica y teológica (ésta hasta el momento casi nula) de mucha envergadura.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

reflexionado o experimentado. Esto supone dejar a un lado otro tipo de «respuestas» o interpretaciones al enigma de la muerte, sobre todo las dadas desde el campo de la Filosofía[2], Antropología[3], Psicología y Medicina[4] o Sociología[5].

---

[2] Por ejemplo, P. GENER, *La muerte y el diablo*, 2 vols., Barcelona 1978 (original de 1883); J. FERRATER, *El sentido de la muerte*, Buenos Aires 1947; M.F. SCIACCA, *Muerte e inmortalidad. Nuevas perspectivas sobre dos problemas de resolución ineludible*, Barcelona 1962; E. SUBIRATS, *El alma y la muerte*, Barcelona 1983; J. VICENTE, «Sobre la muerte y el morir», *Scripta Theologica* 22 (1990) 113-143; J. MARTIN FISCHER (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford 1993; G. ALBIAC, *La muerte. Metáforas, mitologías, símbolos*, Barcelona-Buenos Aires-México 1996; E. MORIN, *El hombre y la muerte*, Barcelona 1999; D. GARCÍA-SABELL, *Paseo alrededor de la muerte*, Alianza Editorial, Madrid 1999; E. BONETE PERALES, «Reflexión sobre la muerte en la filosofía española actual», *La Ciudad de Dios* 225 (2002) 903-986; B. N. SCHUMÁCHER, *Confrontations avec le mort. La Philodophíe contemporaine et la question de la mort*, Paris 2005.

[3] En el campo de la Antropología las investigaciones son cada vez más abundantes, siendo ya referencias obligadas las obras de L.-V. THOMAS, *El cadáver: de la biología a la antropología*, México 1989; *La muerte. Una lectura cultural*, Barcelona 1991; *Antropología de la muerte*, México 1993; y la de P. ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, Madrid 1999, obra a la que A. GUREVICH, *Los orígenes del individualismo europeo*, Barcelona (1997) 91-98, valora muy positivamente a la vez que critica algunos aspectos. Véanse también N. BARLEY, *Bailando sobre la tumba. Encuentros con la muerte*, Barcelona 2000; O. B. ARDER, *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, Madrid 2006. En las últimas décadas proliferan en España distintas publicaciones e investigaciones sobre la muerte centradas en áreas geográficas muy locales y en períodos muy concretos. Por citar algunas: M. CÁTEDRA, *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de Alzada*, Barcelona 1988; A. ALEMÁN ILLÁN, *Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII*, tesis doctoral de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Murcia, 1992; M. J. de LARA RÓDENAS, *La muerte barroca, ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el s. XVII*, Huelva 2000. También, en esta línea, caben citar una serie de artículos de diferentes autores recopilados bajo el título «La muerte y las prácticas mortuorias» en S. RODRÍGUEZ BECERRA, *Religión y Cultura*, vol. II, Sevilla (1999) 257-382.

[4] Por citar algunas, V. FRANKL, «El problema de la mortalidad» en su libro *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la Psicoterapia*, Barcelona (1989) 157-170; R. BAYÉS, *Psicología del sufrimiento y de la muerte*, Barcelona 2001. Desde el punto de vista médico y científico, cabe destacar, además de la extensa obra de E. KÜBLER-ROSS, el libro de S.B. NULAND, *Cómo morimos*, Madrid 1998. A estas obras hay que añadir una amplísima bibliografía sobre los cuidados paliativos y la atención a enfermos terminales cada día más abundante, tales como las de I. DELISLE-LAPIERRE, *Vivir el morir. De la relación asistencial a los cuidados paliativos*, Madrid 1986 (esta obra contiene en las pp. 123-143 una brevísima síntesis de las ideas sobre la muerte de las principales religiones actuales); J. HINTON, *Experiencias sobre el morir*, Barcelona 1996; S. KELEMAN, *Vivir la propia muerte*, Bilbao 1998; J. CABODEVILLA, *Vivir y morir conscientemente*, Bilbao 1999, y *En vísperas del morir*, Bilbao 2001; J. LAWTON, *The Dying. Patiens experiences of palliative cares*, Routledge, London- New York 2001.

[5] En el campo de la Sociología pueden señalarse H. WASS-F.M. BERARDO-R.A. NEIMEGER (eds.), *Dying. Facing the Facts*, New York-Washington-Philadelphia-London 1988; D.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Precisamente, y vinculados al campo de la Medicina, se están publicando en los últimos años, sobre todo en el ámbito anglosajón y en particular en los EE.UU., bastantes libros que estudian las diferentes concepciones que en torno a la muerte y al morir tienen las diversas culturas y religiones actuales. Dirigidos principalmente al personal sanitario encargado del cuidado de enfermos terminales, estos estudios pretenden que estos profesionales estén mejor preparados para atender y comprender las diferentes necesidades espirituales de las personas que están a punto de morir, a la vez que ayudar a sus parientes a sobrellevar su dolor. En definitiva, buscan una mejor asistencia sanitaria enfocada al hecho de la muerte y el morir. En España este tipo de estudios no son comunes todavía, posiblemente porque nuestra sociedad no es todavía tan pluricultural como otras, aunque sí hay algunas traducciones y también publicaciones propias centradas en los aspectos psicológicos. Pero posiblemente pronto se hagan necesarios[6].

Este libro no pretende llenar ese hueco, ya que no está enfocado a dicha problemática, sino hacer un estudio de lo que las fuentes sagradas originales de las principales religiones a lo largo de la Historia nos dicen de la muerte: qué es la muerte, cuál es su origen, qué le espera al hombre tras ella, qué tienen que ver los dioses o no con ella, qué relación tienen los vivos con los muertos… Forzosamente debo limitar el campo de investiga-

---

CLARK (ed.), *The Sociology of Death: theory, culture, practice*, Oxford 1993. En este mismo campo, estudios interesantes sobre lo que la sociedad española piensa sobre la muerte los ofrecen F. RODRÍGUEZ RIOLVO, *La idea de la muerte en la sociedad española actual*, Madrid 1993; F. VIDAL, «El hada azul. ¿Qué piensa la gente sobre el más allá» en F. VIDAL- L. M. ARMENDÁRIZ- A. TORRES QUEIRUGA, *Escatología*, Bilbao (2003) 9-34. No faltan incluso breves exposiciones sobre las ideas en torno a la muerte reflejadas en la Literatura y en el Cine, como la realizada por V.A. FERNÁNDEZ BAÑUELOS, «Jugando con la muerte», *Religión y Cultura* 44 (1998) 537-563.

[6] Entre otros, estudian las diversas religiones actuales, junto con otros aspectos médico-asistenciales, D. COHN-SHERBOK- Ch. Lewis (eds.), *Beyond Death. Theological and Philosophical Reflections on Life After Death*, New York 1995; J.K. PARRY- A.S. RYAN (eds.), *A Cross-Cultural Look at Death, Dying, and Religion*, Chicago 1996; H.M. SPIRO- M.G. MCCREA- L. PALMER (eds.), *Facing Death. Where Culture, Religion, and Medicine Meet*, New Haven and London 1996; C.M. PARKES (ed.), *Death and Bereavement across Cultures*, London 1997. C. LONGAKER, *Afrontar la muerte y encontrar esperanza. Guía para la atención psicológica y espiritual de los moribundos*, México 1998, desde la tradición budista tibetana, y M. DE HENNEZEL- J.Y. LELOUP, *El arte de morir. Tradiciones religiosas y espiritualidad humanista frente a la muerte*, Barcelona 1998, desde una simbiosis entre tradición cristiana y budista, pretenden aconsejar cómo afrontar la propia muerte o la de los demás; desde el diálogo hinduismo-cristianismo, S. M. SIRSAT- V. PEREIRA, *Death. The Final Freedom*, Gujarat, Anand, India 1998. También es interesante destacar el libro de H. COWARD (ed.), *Life after Death in World Religions*, New York 1997, realizado por varios autores universitarios y publicado por la Sociedad Americana Católica Misionera (Maryknoll), con la finalidad de ayudar al misionero católico a comprender la visión *post mortem* de las grandes religiones actuales (Judaísmo, Cristianismo, Islam, Hinduismo, Budismo y religiones de China.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

ción para no hacer interminable esta obra. Las grandes religiones actuales (Hinduismo, Budismo, Judaísmo, Cristianismo, Islam), milenarias todas ellas, han sufrido a lo largo de su historia unos procesos y unos cambios tan radicales que en algunos aspectos quizá se harían irreconocibles incluso para sus fundadores. No puedo ni pretendo centrarme detenidamente en tales avatares históricos, que lógicamente condicionan también su visión de la muerte.

Por ello me limitaré fundamentalmente a los textos sagrados o fundacionales de dichas religiones, dejando a un lado, salvo excepciones obligadas, los procesos históricos subsiguientes que llevarían a métodos comparativos muy complejos. Con todo, procuraré seguir un orden cronológico en la exposición de cada religión, pero siendo consciente, dados los variados influjos de unas sobre otras, de que ninguna de ellas es un compartimento estanco. Obviamente, y pese a mi condición de teólogo (algunos contraponen la Teología a la Historia de las Religiones), tampoco pretendo discriminar ni subrayar la hipotética superioridad de una o algunas religiones sobre las demás. Algo que sería impropio de un trabajo que pretende ser histórico descriptivo y respetuoso (que no es lo mismo que acrítico) con todas las concepciones religiosas.

No me centraré solamente en las grandes religiones actuales, sino que también estudiaré, en una primera parte que titulo «Grandes religiones extinguidas», aquellas otras que hoy consideramos «muertas» pero que han tenido un gran influjo cultural incluso en algunas de las «vivas»: las religiones de Egipto, Mesopotamia, Grecia y Roma, la religión de Zarathustra, y las religiones de las grandes culturas de América precolombina (mayas, aztecas e incas; los grandes olvidados en muchos trabajos de estas características). Incluso he dedicado un primer capítulo, más lleno de hipótesis que de certezas, a rebuscar entre los distintos vestigios arqueológicos lo que el hombre prehistórico, del Paleolítico y del Neolítico, podía creer sobre la muerte. Me parecía necesario hacerlo, ya que este tema o no se toca o se hace tan de pasada, que a veces se cae en tópicos tan generalizadores que pueden derrumbarse ante un análisis un poco más serio. En una segunda parte, que lleva por título «Grandes religiones actuales», estudiaré el Hinduismo, Budismo, religiones de China, Judaísmo, Cristianismo e Islam, pero centrándome exclusivamente en los textos sagrados fundacionales.

Por supuesto, este es un tema tan atractivo y sugerente que ha sido tratado muchas veces. Los estudios sobre la idea de la muerte en una religión particular son abundantes, también entre autores españoles, como podrá ir comprobando el lector si se molesta en leer las notas a pie de página del que tiene en manos. Menos lo son los que estudian el tema abarcando una pluralidad de religiones. Entre éstos cabe destacar, por ser desde mi punto de vista uno de los mejores y quizá el más completo realizado por un solo

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

autor, el de S.F.G. Brandon, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, Manchester 1963. Hasta donde sé, es la única obra de rango científico realizada por un solo autor que ha estudiado el tema de la muerte tanto en religiones antiguas como actuales de una manera tan sistemática, y, lógicamente, punto de referencia obligado para mí. Otras obras dignas de mención en esta línea, y realizadas por un solo autor, son las de I.P. Couliano, *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*, Ediciones Paidós, Barcelona 1993 (original en inglés de 1991); N. Cohn, *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Crítica, Barcelona 1995 (original en inglés de 1993), centrado en las escatologías egipcia, mesopotámica, védica, zoroástrica, judía y cristiana; J. Davies, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity,* Routledge, London and New York 1999, centrada en las religiones y cultos del mundo precristiano y del cristianismo primitivo; J. Bowker, *Los significados de la muerte*, Cambridge University Press, Cambridge 1996 (original en inglés de 1991), centrada ésta en las cinco grandes religiones actuales (Hinduismo, Budismo, Judaísmo, Cristianismo e Islam), y la de D.J. Davies, *Death, Ritual and Belief*, Cassell, London-Washington 1997, igualmente centrada en las religiones actuales.

Más abundantes son, lo mismo que vimos en los estudios dirigidos a profesionales de la Sanidad, las obras realizadas en colaboración por diferentes especialistas. Entre éstas destacaré las siguientes: la de A. Toynbee- A. Koestler y otros, *La vida después de la muerte*, Edhasa/Sudamericana, Barcelona 1978 (original en inglés de 1976), casi un clásico que también estudia algunas religiones antiguas del Próximo Oriente e incluso precolombinas (la única obra de estas características que lo hace); la de G. Gnoli- J.P. Vernant (dirs.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris 1982; la de J.M. Bremer.- T.P.J. van den Hout- R. Peters (eds.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam University Press, Amsterdam 1994; la de D. Cohn-Sherbok- Ch. Lewis (eds.), *Beyond Death. Theological and Philosophical Reflections on Life After Death*, Macmillan Press, London 1995; y la de Fr. Lenoir- J.Ph. de Tonnac (dirs.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris 2004. También cabe citar, centrada en las grandes religiones actuales, la obra de divulgación de Ph. Gavain (ed.) *La muerte. Lo que dicen las religiones*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2004 (original francés de 2001). Obras de gran valor y en algunos casos de gran especialización, pero que, lógicamente, pierden la homogeneidad y sistematización propias de una obra realizada por un único autor. Obviamente, todas ellas serán tenidas en cuenta a lo largo de estas páginas.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Un libro de estas características necesariamente tiene que hacer acopio de muchas fuentes, la mayoría de muy difícil acceso para el lector medio, y algunas de ellas sin traducir al español. Es esta la razón por la que he decidido introducir en la medida de lo posible un abundante número de aquellos textos relativos a la muerte que he considerado los más importantes, para que el lector pueda tener, al menos, un primer acercamiento a ellos. En la mayoría de los casos he ahorrado al lector comentarios a los mismos, para dejar que sea el mismo texto el que hable y se explique por sí solo. En ocasiones los textos incluyen signos como (…), que uso la mayoría de las veces para indicar que suprimo algunas frases del texto que considero no muy significativas para evitar hacerlo demasiado largo, o simplemente porque lo lleva incluido la edición que estoy usando; o como […], para indicar una laguna existente en el mismo texto. Una aclaración o comentario entre paréntesis generalmente pertenece al editor o traductor de la fuente que uso. Finalmente, cuando se trata de una aclaración mía, ésta va entre corchetes.

Dentro de cada capítulo dedicado a una determinada religión, he procurado, en la medida de lo posible, estudiar las diversas fuentes en conjunto y siguiendo su orden cronológico de aparición, de manera que se puedan apreciar de una manera más global y sistemática sus distintas aportaciones al tema que nos ocupa. Con la misma finalidad, cada capítulo llevará al final un apartado de conclusiones que espero facilite la comprensión del mismo.

También, salvo en el caso de la Biblia por ser ésta la más conocida, he evitado el uso de abreviaturas a la hora de citar fuentes, habida cuenta de la dificultad que para el lector puede tener el comprenderlas, y con el fin de ahorrarle el recurrir constantemente a una página de siglas y abreviaturas.

Sólo espero que el lector encuentre atractivo *La muerte y su imaginario en la Historia de las Religiones*, y disfrute, no tanto del contenido de sus ideas, sino de todo aquello que las diversas fuentes en él manejadas nos muestran sobre el misterio, siempre insondable, de la muerte.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Primera Parte

Las grandes religiones extinguidas

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Capítulo 1

El hombre prehistórico y la muerte

No se trata aquí de hacer un estudio sobre las costumbres y creencias funerarias de los pueblos «primitivos»(sin voluntad de aplicar a esta palabra un sentido peyorativo propio de concepciones evolucionistas ya superadas) actuales, labor que desbordaría los mencionados límites de este trabajo[1], sino de mostrar, en la medida de lo posible, cómo eran dichos ritos y costumbres en el hombre, fundamentalmente europeo, del Paleolítico y del Neolítico. Será el paso cronológico necesario antes de pasar a las religiones de Mesopotamia y Egipto. Este estudio aportará un material interesante que ayudará a comprender la importancia que tuvo para el hombre de la prehistoria la muerte y su posible preocupación por un más allá[2].

---

[1] Un estudio breve y sencillo al respecto puede verse en C.A. BURLAND, «Sociedades primitivas» en A. TOYNBEE-A. KOESTLER, *La vida después de la muerte*, Madrid (1978) 51-68.

[2] El lector de este capítulo, en particular de la parte dedicada al Paleolítico, pronto descubrirá que, a pesar de que se mencionan bastantes autores, hay dos que aparecen más a menudo y de manera a veces contrapuesta. Se trata de J. MARINGER, *Los dioses de la prehistoria*, Barcelona, 1989 (original alemán de 1958), y de A. LEROI-GOURHAN, en especial su obra *Las religiones de la Prehistoria*, Barcelona, 1994 (original francés de 1964). La razón es muy sencilla: los dos son exponentes de dos tendencias muy distintas a la hora de interpretar los restos encontrados. J. MARINGER, discípulo de Obermaier, podríamos decir que hace una lectura más «optimista» de los mismos, sacando conclusiones positivas referentes a las ideas religiosas y en torno a la muerte que pudo tener el hombre del Paleolítico. Sin embargo, A. LEROI-GOURGAN se mostrará mucho más escéptico ante lo que las sepulturas encontradas nos puedan decir sobre estas ideas, centrándose mucho más en la interpretación de las pinturas rupestres. Dos tendencias que están perfectamente sintetizadas en sus obras mencionadas y que precisamente atañen a las ideas religiosas, y relativas a la muerte, que pudo tener el hombre del Paleolítico.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

I. **Período del Paleolítico Inferior (¿3.000.000-80.000 a.C.?)**

Es evidente que el hombre del Paleolítico debió de tomar conciencia de la muerte al ver cómo compañeros de caza o seres queridos caían para no levantarse más. De cuáles debieron de ser sus reacciones y sentimientos ante la experiencia y el fenómeno de la muerte, y de su comportamiento para con los muertos, puede deducirse, de manera muy imprecisa eso sí, de su modo de tratar los cadáveres. Por supuesto, hoy es difícil compartir las ideas de Freud en torno a la mentalidad del hombre del Paleolítico («hombre primordial» dirá Freud) en relación con la muerte, aunque sólo sea por la dificultad de llegar a la mente de dicho hombre, al que Freud casi considera un salvaje ignorante, y por sus discutibles ideas en torno a la religión con las que juzga dicha mentalidad:

> Ante el cadáver del enemigo vencido, el hombre primordial debió saborear su triunfo, sin encontrar estímulo alguno a meditar sobre el enigma de la vida y la muerte. Lo que dio su primer impulso a la investigación humana (…) fue (…) el conflicto sentimental emergente a la muerte de seres amados, y, sin embargo, también extraños y odiados (…) El hombre no podía ya mantener alejada de sí la muerte, puesto que la había experimentado en el dolor por sus muertos; pero no quería tampoco reconocerla, ya que le era imposible imaginarse muerto: Llegó, pues, a una transacción: admitió la muerte también para sí, pero le negó la significación de su aniquilamiento de la vida, cosa para la cual le habían faltado motivos a la muerte del enemigo. Ante el cadáver de la persona amada, el hombre primordial inventó los espíritus, y su sentimiento de culpabilidad por la satisfacción que se mezclaba a su duelo hizo que estos espíritus primigenios fueran perversos demonios, a los cuales había que temer. Las transformaciones que la muerte acarrea le sugirieron la disociación del individuo en un cuerpo y una o varias almas, y de este modo su ruta mental siguió una trayectoria paralela al proceso de desintegración que la muerte inicia. El recuerdo perdurable de los muertos fue la base de la suposición de otras existencias y dio al hombre la idea de una supervivencia después de la aparente muerte[3].

Aquí Freud para nada se sirve de los datos que le podía ofrecer la Paleontología o la arqueolítica funeraria, todavía más escasos en su tiempo que en el actual, limitándose a proyectar en ese hombre primordial sus prejuicios en torno a la religión, lo cual, por supuesto, no invalida los grandes méritos científicos que aportó al campo de la Psicología. Así pues, antes de interpretarlos, convendría «escuchar» lo que dicen esos datos en torno a las costumbres funerarias en el Paleolítico.

---

[3] S. FREUD, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, 1915, traducción de L. LÓPEZ BALLESTEROS, *Freud. Obras completas*, vol. 11, Buenos Aires (1988) 2113.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Hoy parece indiscutible que África es la cuna del ser humano. De allí son los primeros hominoideos que datan de hace 23 millones de años, la mayoría de los cuales desaparecieron hace 7 millones de años. De allí también provienen los primeros homínidos, hace ya 4,4 millones de años. De todo ellos destaca el *Australopithecus africanus*, en Sudáfrica, que hace 2,5 millones de años se divide en dos: los parántropos y los homídidos (Homo). Estos últimos desarrollaron su cerebro y comenzaron a fabricar instrumentos de piedra. Hace menos de 2 millones de años aparecen los *Homo ergaster*, diferentes de los dos anteriores, con un cerebro mayor y organizados de diversa manera. La madre cuida más tiempo de las crías y los machos intervienen también en su cuidado y alimentación. Decisiva fue la incorporación en su alimentación de proteínas animales y, al organizarse socialmente de forma más compleja, podría decirse que surge la inteligencia social. Inventaron una tecnología lítica relativamente compleja. Finalmente, salieron de África y se distribuyeron por gran variedad de regiones de Euroasia. La evolución desde el *Homo ergaster* hasta el *Homo sapiens* no fue lineal, sino ramificada y compleja[4].

Hasta hace relativamente poco tiempo, los yacimientos europeos correspondientes a este período eran muy escasos, hasta que en 1994, en la sierra burgalesa de Atapuerca (España), en la que se llevaba trabajando desde 1977, se descubrió en la Gran Dolina los restos de seis homínidos pertenecientes a una nueva especie humana, denominada el *Homo antecessor*, cuya existencia se puede datar hace ochocientos mil años. Se trataría del hombre europeo más antiguo, antecesor del hombre de Neandertal[5], y descendiente del africano *Homo ergaster*, cuya antigüedad oscila entre los dos y el millón y medio de años. Por algunos huesos humanos, encontrados junto a restos de animales que sirvieron de alimento, cuya médula había sido extraída y que aparecieron con muescas que muestran que la carne había sido arrancada, parece ser que practicaba el canibalismo. No queda clara la motivación de esta práctica, pero se descarta la falta de recursos, pues éstos eran abundantes. Es posible que se tratara de una práctica corriente dentro de su dieta alimentaria, o quizá el reflejo de la existencia de una superpoblación que diera lugar a una lucha por el territorio y a comerse unos a otros[6].

---

[4] Para todo esto véase J. L. ARSUAGA-I. MARTÍNEZ, *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Madrid 2000.

[5] Sobre el hombre de Neandertal véase E. B. KRAUSE (dir.), *Les hommes de Néandertal*, Paris 2004.

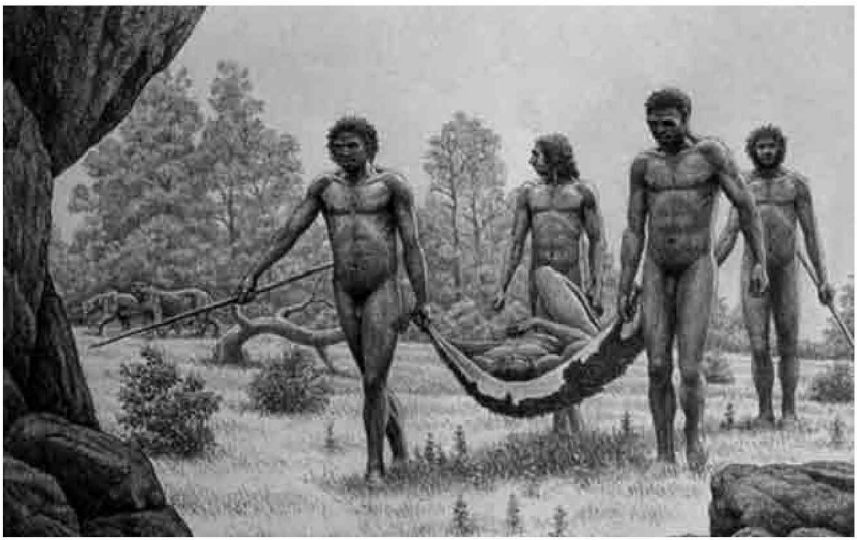
[6] Como señalan E. CARBONELL-X.P. RODRÍGUEZ, «Atapuerca. Conociendo nuestros orígenes», *Historia* 287 (2000) 10-38 (especialmente P. 27).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Una interpretación más espiritual (apoderarse de la fuerza o espíritu del devorado, por ejemplo) no parece probable para este período. Como señalan J. L. Arsuaga e I. Martínez, «es difícil imaginar que responda a un comportamiento ritual, y parece, en principio, que los cuerpos humanos no fueron tratados con más respeto que los herbívoros con los que aparecen mezclados sus restos»[7].

Imagen 1

Recreación hipotética de un ritual funerario en la Sima de los Huesos, Atapuerca.



Por otro lado, esta especie evolucionó hacia el *Homo heidelbergensis*, una especie preneandertal de trescientos mil años de antigüedad y que enterraba de forma consciente a sus muertos, probablemente los primeros homínidos que así actuaron, ya que en una sima de catorce metros de profundidad, la Sima de los Huesos, se han encontrado restos de treinta y tres esqueletos (constituyendo la comunidad humana fosilizada del Pleistoceno Medio más importante de la Historia) en lo que parece ser un ritual funerario, aunque esto no pasa de ser una mera hipótesis por falta de pruebas

[7] J. L. Arsuaga- I. Martínez, *La especie elegida*, Madrid (2000) 245.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

del todo concluyentes[8]. La Sima de los Huesos podría así convertirse en la primera evidencia documentada de un tratamiento diferencial de los cadáveres. Salvo los niños, parece que todos los individuos eran tratados por igual en el momento de la muerte, depositándolos juntos en el Complejo de la Cueva Mayor[9]. Las investigaciones siguen en curso y habrá que dar tiempo a los especialistas para que puedan extraer conclusiones más precisas al respecto.

Fuera de Europa, y mucho antes de los descubrimientos de Atapuerca, fue de gran importancia el descubrimiento en Chu-ku-tien, o Zhoukoudian (China), del denominado «hombre de Pekín»(*Sinanthropus pekinensis*, perteneciente a la especie *Homo erectus*), en un emplazamiento habitado entre el 700000 y el 200000 a.C. En opinión de J. Maringer, los restos aquí hallados parecen dar verosimilitud a la hipótesis por la que los cráneos y las mandíbulas inferiores tenían alguna significación ritual determinada entre los hombres del paleolítico[10]. Hay algunas circunstancias, refiere este autor, dignas de mención en lo tocante a los esqueletos de Chu-ku-tien, donde se descubrieron restos de al menos cuarenta y cinco individuos. En primer lugar, aun cuando allí predominan los cráneos, ya no es con carácter exclusivo como en otras partes; luego, los restos humanos se encuentran dispersos ni más ni menos que los huesos de los animales (comía carne de rinoceronte, caballo salvaje, bisonte y demás caza mayor), y finalmente, tanto los huesos humanos como los de muchos animales aparecieron rotos[11]. En catorce cráneos faltan las proximidades del orificio occipital, lo que indica que fueron destrozados para sacar la masa encefálica y comérsela, lo mismo que parece se hizo con los escasos huesos de las extremidades encontrados[12].

Esto ha dado pie para pensar que el hombre de Pekín era adicto al canibalismo, y que para él el cerebro y la médula de las víctimas eran los

---

[8] J.L. ARSUAGA-I. MARTÍNEZ, *op. cit.*, 267-270. Sobre las características de los restos humanos hallados en esta sima, J.L. ARSUAGA-A. GRACIA-I. MARTÍNEZ-C. Lorenzo, «The Sima de los Huesos (Sierra de Atapuerca, Spain) cranial evidence and the origin of Neandertals» en E. CARBONELL-M. VAQUERO, *The Last Neandertals. The First Anatomically Modern Humans*, Barcelona (1996) 39-49; E. CARBONELL- X.P. RODRÍGUEZ, «Atapuerca. Conociendo nuestros orígenes», *Historia* 287 (2000) 33.

[9] VV.AA., *Atapuerca. Nuestros antecesores*, Fundación de Patrimonio Histórico de Castilla y León, Salamanca (1999) 128.

[10] J. MARINGER, *Los dioses de la prehistoria*, Barcelona (1989) 56. Mucho más escéptico se muestra A. LEROI-GOURHAN, «La hipótesis de la prehistoria» en H.- Ch. PUECH (dir.), *Historia de las Religiones*, vol. 11, Madrid (1981) 14, quien opina que lo que se ha dicho sobre el grupo de cráneos de Chu-ku-tien se basa en impresiones que no han sido comprobadas científicamente.

[11] J. MARINGER, *op. cit.*, 57.

[12] G.H.R. VON KOENIGSWALD, *Historia del Hombre*, Madrid (1981) 119-120.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

bocados más exquisitos. Ahora bien, como la gran abundancia de la fauna de los alrededores excluye toda penuria de alimentos, se cree que podría tratarse de una especie de canibalismo ritual acompañado de representaciones mágicas. Con todo, el ensanchamiento que se observa del agujero occipital en algunos cráneos, y que se supone efectuado adrede, no implica forzosamente la idea de prácticas de canibalismo, pues es conocido que esta operación se practica en los ritos de entierro de ciertos pueblos etnológicos. Los andamanes, los negritos, los tasmanios, todos ellos comprendidos entre los pueblos primitivos más antiguos, tienen por costumbre llevar colgados, a guisa de amuletos, los cráneos de sus muertos. Los kurnainos, que son la tribu más antigua del sudeste de Australia, hacen lo propio con sus mandíbulas. Es muy probable que la práctica de venerar los cráneos, las mandíbulas y demás huesos sea antiquísima. Los vestigios hallados en Europa no aportan ninguna prueba en contra[13]. La antropofagia parece que se dio en algunos casos durante el Paleolítico y aunque la existencia de un canibalismo ritual o religioso es quizá verosímil, el hecho es que es totalmente indemostrable dado el estado de los materiales. El canibalismo ritual sería, por tanto, indemostrable para cualquier época del Paleolítico[14].

No es improbable, pero sí difícil de demostrar y de interpretar, que el hombre del Paleolítico antiguo se preocupara de alguna manera de sus muertos. Las reliquias físicas, indestructibles, de sus muertos, sobre todo los cráneos, quizá les hacían sentirse solidarios con sus antiguos poseedores, por cuyo motivo los trataban con cariño. Debían estar convencidos de que los cráneos, y en menor escala también las otras partes del esqueleto, perpetuaban entre los vivos la presencia de los seres queridos difuntos[15]. Puede, aunque como acabamos de decir no hay pruebas irrefutables al respecto, que el hombre prehistórico, como los «primitivos» actuales, llevase consigo en sus migraciones los cráneos de sus deudos, que tuvieran un sitio asignado en sus moradas y que, finalmente, tampoco escaparan al destino

---

[13] J. MARINGER, 59. En cambio, E.O. JAMES, «Religión prehistórica» en C.J. BLEEKER-C. WIDENGREN, *Historia Religionum*, vol. I, Madrid (1973) 44, sí ve un canibalismo ritual en Chu-ku-tien. Amplia sus ideas sobre el culto a los cráneos en *La religion préhistorique*, París (1959) 13-19 y en *El templo. De la caverna a la catedral*, Madrid (1966) 47-49. P. CHALUS, *El hombre y la religión. Del Paleolítico al primer milenio anterior a nuestra era*, México (1964) 20-22, también defiende el culto a los cráneos. G.H.R. VON KOENIGSWALD, *op. cit.,* 119-120, considera que el hombre de Chu-ku-tien era caníbal y cazador de cabezas y lo compara con los cazadores de cabezas que comen la masa encefálica para conseguir la «fuerza espiritual» del vencido. En mi opinión, dudo mucho que esto se pueda aplicar al *Sinanthropus pekinensis*.

[14] A. LEROI-GOURHAN, *Las religiones de la Prehistoria*, Barcelona (1994) 48 y 60.

[15] J. MARINGER, *op. cit.*, 59s; P. CHALUS, *op. cit.*, 22.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

de todas las demás cosas, o sea que se estropeaban, se olvidaban en algún sitio o incluso los tiraban al agua cuando estorbaban. Pero, dejando aparte el destino que a tales reliquias cupiese, la práctica en sí era ya una expresión de devoción, de fidelidad, y de piadoso recuerdo hacia los muertos. Entra asimismo en lo posible, como opina J. Maringer, que se considerara a los muertos como espíritus tutelares benévolos y como colaboradores invisibles y secretos en las grandes expediciones de caza[16]. Pero esto, ciertamente, no pasa de ser una mera suposición.

Es sugerente, aunque no deja de ser demasiado hipotética, la interpretación y sistematización que hace C. Alonso del Real en relación a la conservación de los cráneos y al tratamiento de los muertos. Según él, habría dos tipos de actitudes ante el muerto o la muerte[17]:

a. La «actitud sepulcro» caracterizada por el tratamiento parcial (especialmente del cráneo en los períodos más antiguos) del cadáver humano, conservándolo por alguna conciencia de continuidad estirpal o por otras razones afectivas o cuasi religiosas que se escapan al hombre de hoy. A partir del Musteriense esta actitud se dividiría en «la línea del amor», cuando se valora positivamente al difunto y se cuida especialmente la atención del cadáver, y en «la línea del odio», contraria a la anterior. Se detallará más acerca de estas líneas más adelante.
b. La «actitud trofeo» caracterizada por la conservación de cráneos u otros restos de animales, sobre todo como señal de victoria del cazador, aunque no se excluyan vinculaciones «sacramentales» más estrechas. A partir del Musteriense esta actitud se aproximaría mucho a la actitud sepulcro en el caso de animales particularmente sacralizados, como el oso y más tarde el ciervo o el caballo.

Dejando temporalmente la interpretación de Alonso del Real, cabe destacar que en sendas cuevas del Peñón de Gibraltar y de Guattari (en el monte Circeo, entre Nápoles y Roma) se encontraron dos cráneos aislados, correspondientes a un período más tardío, y que dieron pie a sugerentes especulaciones. El de Guattari tenía a su alrededor una corona de piedras y en un plano inferior estaba rodeado de huesos de animales (caballos salvajes, bóvidos y cérvidos). Además, en la sien derecha se le encontró una herida abierta cuyos bordes estaban revestidos de costra mineral. Las condiciones en que se encontraba dicho cráneo abonaron la posibilidad de que se tratara de un culto en cuyo centro se hallaba el cráneo[18], aun-

---

[16] J. Maringer, 59s.

[17] C. Alonso del Real, *Nueva sociología de la prehistoria*, Santiago de Compostela (1977) 253-260 (especialmente pp. 258-260).

[18] J. Maringer, 68.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

que también aquí A. Leroi-Gourhan se mostró muy precavido[19]. Estaría colocado probablemente sobre un bastón, pero luego, con el tiempo, se pudriría éste y todo se vino al suelo, entre el anillo de piedras que lo rodeaba como círculo mágico para protegerlo. Actualmente la opinión es que, en el caso de Guattari, los orificios del cráneo fueron consecuencia de la actividad de las hienas[20].

Algunos autores, una vez más pues ya se vio en el caso de Chu-ku-tien (los trascendentales descubrimientos de Atapuerca llegarían más tarde), interpretaron los agujeros occipitales de algunos cráneos de este período (como en su día el de Guattari) como una prueba de la antropofagia ritual para extraer el cerebro y comerlo. Para ello se ha comparado dicha práctica con casos de canibalismo melanesio, pero éste es relativamente reciente y de cultura neolítica. Son argumentos endebles que en nada sostienen la teoría de la antropofagia y la caza de cráneos en los hombres primitivos[21]. Podría ser que los depósitos de cráneos del Paleolítico inferior tuvieron relación con alguna especie de culto al cráneo, mediante el cual se veneraba la memoria del difunto, al paso que se imploraba su protección para la tribu. El que los agujeros occipitales fueran ensanchados violentamente por otros hombres puede explicarse satisfactoriamente por una práctica análoga a la de la inhumación en dos etapas. Después de la descomposición de la carne en la tierra, o al aire libre si se exponía en un árbol o en un tendido, sólo quedaba por extraer el cerebro que se pudría más lentamente, y el medio más sencillo para ello era abrir la base del cráneo. En el caso de Chu-ku-tien, hoy día se cree que las modificaciones craneales, lo mismo que en el caso de Guattari, se deben a una hiena de gran tamaño (denominada *Pachycrocuta brevirostris*) cuya dentición estaba altamente especializada en la fracturación de huesos. Sea como fuera, es muy difícil llegar a conclusiones definitivas para este período[22].

II. **Período del Paleolítico Medio (¿80.000-40.000 a.C.?)**

En este período es donde por primera vez se encuentran evidencias claras de enterramientos intencionados, especialmente durante el Pleistoceno superior. Todos ellos en cuevas y abrigos (ninguno, hasta el momento, al aire libre). Se dan dos clases de enterramientos: inhumaciones en fosas

---

[19] A. Leroi-Gourhan, *Las religiones de la Prehistoria*, Barcelona (1994) 45.

[20] E. Carbonell (coord..), *Homínidos: las primeras ocupaciones de los continentes*, Barcelona (2005) 532.

[21] J. Maringer, 72. Véase también, A. Leroi-Gourhan, *op. cit.*, 48-50.

[22] E. Carbonell (coord.), *Homínidos: las primeras ocupaciones de los continentes*, Barcelona (2005) 353.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

excavadas y sepulturas bajo acumulación de bloques (esta segunda clase únicamente atestiguada en el yacimiento de Le Regourdou). La mayoría de yacimientos se concentran en el sudoeste de Francia, la mayoría con uno o dos enterramientos. Es muy discutida la existencia real o no de ofrendas funerarias y más aún la realización en este período de rituales funerarios complejos[23].

Con la transición al postrer interglaciar sobre todo en lo que concierne a la principal cultura musteriense (70000-50000 a.C.)[24], los hallazgos son progresivamente más variados y complejos. Aunque se ha cuestionado que hubiera auténticos enterramientos neandertales y se ha dicho que, simplemente, el hombre de Neandertal se retiraba a ciertos lugares, al fondo de las cuevas, a morir, al igual que lo hacen los paquidermos en los «cementerios de elefantes»[25], las evidencias de enterramientos intencionales son abrumadoras. Al menos se han encontrado 50 enterramientos bien documentados[26]. A. Leroi-Gourhan sostiene que el Neandertal «progresivamente va revelándose como el iniciador, de manera embrio-

---

[23] Cf. E. CARBONELL (coord..), *op. cit*, 531-532.

[24] Hasta no hace mucho era frecuente identificar al hombre de Neandertal con la cultura Musteriense (del yacimiento francés de Le Moustier), pero el hallazgo en 1980 en la cueva de St. Césaire (Charente marítima, Francia) de restos óseos pertenecientes sin duda a un Neandertal hace que se ponga en duda tal identificación; L. PERICOT, *La humanidad prehistórica*, Estella (1982) 44-45.

[25] Como opina R.H. GARGETT, «On the evidence for Neandertal burial», *Current Anthropology* 30 (1989) 326-330, citado por M.H. WOLPOFF, «Neandertals of the Upper Paleolithic» en E. CARBONELL-M. VAQUERO, *The Last Neandertals. The First Anatomically Modern Humans*, Barcelona (1996) 67. Tampoco comparte la opinión de GARGETT, P. BINANT, *La prehistoire de la mort*, Paris (1991)158, quien subraya que la sucesión *Sapiens Neandertalensis*/ *Sapiens Sapiens* no es universal, ya que en el Oriente Próximo el *Sapiens Sapiens* precede al *Sapiens Neandertalensis* y es a quien se le atribuyen las tumbas conocidas más antiguas de esa zona. La inhumación de los muertos del «hombre de Neandertal» en una época relativamente tardía del Paleolítico medio y hasta comienzos del superior, parece ser propia de las regiones de Europa. Las modalidades de enterramiento practicadas por el *Sapiens Neandertalensis* o por el *Sapiens Sapiens* no parecen ser muy diferentes, según P. BINANT.

[26] M.H. WOLPOFF, *op. cit.*, 67. Sin embargo, P. BINANT, *op. cit.*, 154s, hace una lectura muy distinta, y considera que, del hecho del escaso número de sepulturas encontradas y de la existencia en Europa de amplias zonas desprovistas de todo vestigio de inhumación, se concluye que ésta era una práctica excepcional y ausente en algunas regiones europeas. I. BARANDIARÁN, en I. BARANDIARÁN-B. MARTÍ-M.A. del RINCÓN-J.L. MAYA, *Prehistoria de la Península Ibérica,* Barcelona (1998) 48, señala que la fragmentación extrema de restos humanos encontrados mezclados con los de la fauna resultan constantes en los testimonios del *Homo sapiens neanderthalensis* reconocidos en la Península Ibérica (Carigüela, Lezetxiki, Axbor, Los Cesares o Cova Negra). Esto ha hecho percibir actuaciones antropofágicas, quizá propias de neandertalenses «microdontos» del Paleolítico medio avanzado, diferenciándose de aquellas poblaciones de grupos neandertalenses clásicos que practicaban generalmente la inhumación.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

naria pero cierta, de varios rasgos que se han considerado una especie de privilegio del *homo sapiens*: la inhumación de los muertos, la construcción de viviendas complejas, los primeros rudimentos del arte»[27]. F. May considera que la impresión que se tiene de que las sepulturas de hombres, mujeres y niños son hechas de manera distinta, se debe probablemente a los azares de los descubrimientos[28]. Sin embargo, y es un ejemplo más de la dificultad de interpretar correctamente estos hallazgos, M.H. Wolpoff, frente a los que niegan evidencias de objetos colocados conscientemente en las sepulturas alegando que su encuentro allí se debe al aplastamiento de los depósitos sobre el suelo de la cueva, argumenta que en muchos casos dichos objetos se han encontrado solamente junto a restos de hombre y no de mujer, dando evidencia, además de una acción consciente, de una estratificación basada en el género[29].

Pertenecientes al hombre de Neandertal, estas sepulturas se encontraban todas, sin excepción, situadas en cavernas o bajo abrigos rupestres. Dos cuevas del Monte Carmelo en Palestina y una en Uzbekistán, en Asia Central, son vestigios de esto. En Europa, en Le Moustier (Dordoña, Francia), en Chapelle-aux-Saints (Corrèze, Francia) en La Ferrassie (Dordoña, Francia), entre otros. Los diversos hallazgos parecen demostrar que el hombre primitivo del último interglaciar y del principio del último glaciar, hacían objeto de cuidados cariñosos y diversos a sus muertos. En Spy aparecieron esqueletos de varón neandertal inhumados cuidadosamente bajo una capa de carbón vegetal, probablemente resto de piras funerarias; en otros casos se encontraron cuernos de cabra en torno al cráneo (en Samarcanda) o un fémur de bisonte junto a la cabeza del muerto en La Ferrassie, La Chapelle-aux Saints, la Quina, Combe-Grenal, Eskul, Kiik-Kova y otros lugares. Todo esto hace afirmar a L. Cencillo que los neandertaloides y sus afines ya simbolizaban, y que «tenían una representación bien definida de la muerte, su sentido y sus posibilidades, en todos los territorios de difusión de sus culturas. Esto suponía una capacidad de conocimiento y de ideación ya trascendente de lo dado, y poder 'leer' en la realidad algo más que el acoso estimular de los sentidos y de las 'cosas'»[30].

Si el hombre primitivo debió de creer en la supervivencia de los muertos o no es demasiado especular, pero no se puede descartar la posibilidad. J. Maringer opina que la posición en que están enterrados, como si durmieran, hace suponer que la muerte debió de parecerles una especie de sueño y cita,

---

[27] A. Leroi-Gourhan, «Una preparación que dura millones de años. El último Antrópido: El Homo sapiens» en P. Lévêque (dir.), *Las primeras civilizaciones. Tomo I. De los despotismos orientales a la ciudad griega*, Madrid (1991) 55.

[28] F. May, *Les sépultures préhistoriques. Étude critique*, Paris (1986)211.

[29] M.H. Wolpoff, *op. cit.*, 68.

[30] L. Cencillo, *Los mitos, sus mundos y su verdad*, Madrid (1998) 98.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

entre otros, el caso del enterramiento de un adolescente de 16-18 años, el cual estaba echado de costado, como durmiendo sobre el codo derecho, cuya mano tenía colocada detrás de la nuca, en Le Moustier. F. May corrobora la preferencia de esta posición flexionada en las inhumaciones de este período[31], el cual parece presentar, en términos generales, un tipo de inhumación más uniforme que el que aparecerá más tarde durante el Paleolítico Superior[32]. Sería difícil, por no decir pretencioso, decir si consideraban este sueño como una fase transitoria después de la cual despertarían definitivamente en otros mundos[33]. Aunque parece que esta sepultura de Le Moustier fue falseada[34], lo que no invalida el posible valor de otras. En cuanto a su disposición, solamente los esqueletos de La Ferrassie estaban orientados hacia el poniente. ¿Tal vez situaron en el oeste el país de los muertos?

Sería aventurado afirmar que los objetos encontrados en la tumba y que quizá comprendían comida, útiles diversos, ocre para embadurnarse el cuerpo, eran realmente ofrendas a los difuntos. De hecho, no está comprobado, aunque tampoco invalidado, el uso de ocre en este período[35]. Más aún, parece que este elemento no aparece en los enterramientos europeos de neandertales[36]. En cuanto a las supuestas ofrendas alimentarias, al menos en este período no parecen, en opinión de F. May, tener fundamento[37]. En todo caso, de haberlas, son menos abundantes en las tumbas musterienses que en las del Paleolítico superior. En el supuesto de que fueran ofrendas, entonces entraría en lo posible imaginar que su finalidad no era otra que la de proporcionar al muerto equipo y provisiones para el gran viaje, y si esta suposición respondiera a la realidad, no habría más que un paso para creer que los musterienses concebían la vida terrenal como virtualmente idéntica a la del otro mundo. Pero esto es quizá especular demasiado. En cualquier caso, los hallazgos no permiten asegurar que estas creencias en otra vida estuvieran ligadas a la idea de un ser divino[38].

Ya se mencionó someramente en el apartado dedicado al Paleolítico Inferior cómo C. Alonso del Real[39], distingue entre dos maneras de tratar el cadáver ya en el Musteriense: «la línea del amor», vinculada a los muertos valo-

---

[31] F. MAY, *op. cit.*, 211.

[32] Como señala P. BINANT, *op. cit.*, 157.

[33] Como se pregunta J. MARINGER, 61s.

[34] A. LEROI-GOURHAN, *op. cit.*, 53.

[35] F. MAY, 203-205.

[36] Ch. STRINGER-Cl. GAMBLE, *En busca de los Neandertales*, Barcelona (1996)166.

[37] F. MAY, 211-212, quien señala que la pata de bóvido encontrada encima del esqueleto de la Chapelle-aux-Saints, además de que por sí misma no constituye ninguna disyuntiva, no tenía quizá ninguna relación con el esqueleto.

[38] J. MARINGER, 65.

[39] C. ALONSO DEL REAL, *Nueva sociología de la prehistoria*, Santiago de Compostela (1977) 254-255. Este autor sigue a Breuil sin especificar qué obra.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

rados positivamente y a los que se entierra con sus pertenencias y tiznados de ocre, y «la línea del odio», vinculada a los cadáveres hallados distorsionados con señales de violencia[40], y que reflejaría su condición de malditos. Es decir, se trataría de un tipo de sociedad que ya distinguía entre muertos buenos y muertos malos. Aunque sugerente, quizá sea una hipótesis muy difícil de verificar, ya que los restos en sí mismos son difíciles de interpretar y no aportan información suficiente como para alcanzar conclusiones tan precisas.

Finalmente, no debe olvidarse algunos detalles que pueden ayudar a entender la humanidad, e incluso delicadeza, con la que algunas veces el hombre de Neandertal enterraba a sus muertos. En el mencionado yacimiento de La Ferrassie, entre lo que parece un enterramiento familiar, se encontraron los restos de dos fetos humanos a los cuales se les concedió los mismos gestos rituales que al resto de la familia, indicio de que el hombre de Neandertal, al menos en este caso, dio la misma importancia al feto que a los que lograron abandonar el seno materno[41]. En Irak, en la gruta de Shanidar, morada de los Neandertales durante 15.000 años, se encontraron los restos esqueléticos de un hombre, denominado Shanidar IV, que debió sufrir el aplastamiento de un desprendimiento rocoso del techo de la caverna. El difunto recibe una espectacular sepultura: es enterrado flexionado y tendido sobre un lecho de flores frescas, algunas de las cuales aún se utilizan para curar enfermedades. ¿Quizá Shanidar IV las necesitaba para su nuevo largo viaje?[42]. Algunos autores han visto en estas flores, o en los restos de polen que dejaron, parte del equipo médico de un chamán[43], lo que, junto a otras posibles evidencias, aprobaría la tesis de que el chamanismo sería el

---

[40] J. MARINGER, 65, acuña la expresión «cadáveres vivientes» para referirse a la consideración por parte del hombre paleolítico del muerto como alguien que en cierto modo sigue viviendo en el cadáver y necesita de atenciones especiales. Considera este autor que parece como si el hombre primitivo atribuyera también alguna capacidad de acción a sus «cadáveres vivientes», pues la situación violenta de los esqueletos doblegados del Monte Carmelo y de La Ferrassie da pie para suponer que fueron agarrotados, quizá, especula, por miedo a que volvieran y se llevaran consigo a los vivos. Para A. LEROI-GOURHAN, *op. cit.*, 53, estas explicaciones tendrían tanta validez como otras muchas distintas. J. MARINGER, quizá exageradamente, cree que los indicios apuntan a suponer que el hombre primitivo creía que sus muertos eran capaces de actuar, para bien o para mal, atribuyéndoles quizá poderes superiores a los de los vivos. Lo que le llevaría a realizar ciertos ritos propiciatorios para evitar ciertos males o implorar sus favores. Una opinión parecida, aunque con mucha cautela, expresa A. ARRIBAS, *Lecciones de Prehistoria*, Barcelona (1985) 65, para quien es incuestionable que el hombre de Neandertal practicaba el culto a los muertos.

[41] Sobre los restos encontrados en este yacimiento, F. MAY, *Les sépultures préhistoriques*, Paris (1986) 11-14.

[42] J. ALCÁZAR GODOY, *El Origen del Hombre. Historia evolutiva del «Homo Sapiens»*, Madrid (1986) 108-112. Sobre los restos de Shanidar, F. MAY, *op. cit.*, 25-33.

[43] R.S. SOLECKI, «Shanidar IV, a Neanderthal Flower Burial in Northern Iraq», *Science* 190 (1975) 880-881; citado por C. JUNQUERA, *El chamanismo en el Amazonas*, Barcelona (1992) 31.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

primer sistema religioso. Aunque no faltan interpretaciones más prosaicas: los granos de polen encontrados habrían atravesado los sedimentos o fueron depositados por algún animal al excavar su madriguera[44].

III. **Período del Paleolítico Superior (¿40.000-8.000 a.C.?)**[45]

Las excavaciones ponen de manifiesto que la práctica de la inhumación era muy extendida en el Paleolítico superior, sin que pueda decirse que fuera exclusiva de los hombres nuevos, puesto que esta práctica ya era observada por el hombre de Neandertal[46]. Pero también hay que decir que si se han encontrado más inhumaciones en este período que en el anterior, quizá se deba a que se han conservado mejor debido a estructuras de piedra: el esqueleto se halla recubierto de bloques de piedra (como en Duruthy), o las piedras parecen proteger la cabeza (casos de la Madeleine, Barrma Grande I, Italia…), o un tipo de encofrado o cajón recubre la cabeza (en Barma Grande III) o el cuerpo entero (Malta); o las estructuras son hechas con huesos de mamut, como en el este (Kostenki II)[47]. En algunos casos parece que también se practicó la cremación (Barma Grande IV, Dolni Vestonice II), pero sin posibilidad de interpretarlos correctamente. Como en tiempos anteriores, los difuntos eran a menudo enterrados en las mismas grutas que les sirvieron de morada en vida, de modo que seguían permaneciendo en los lugares que les eran familiares. Con el mayor cuidado se excavaban las fosas en las que se colocaban los cadáveres, unas veces en «posición durmiente», otras estirados de espaldas o en posición acurrucada, y luego se protegían, como ya se ha dicho, rodeándolas y cubriéndolas con losas de piedra, posiblemente para protegerlos de los carnívoros[48]. La mayor parte de los esqueletos encontrados en Francia estaban tumbados sobre el lado derecho en posición flexionada, mientras se encuentran variantes en otros lugares, como la posición tumbada (Soungir I y II, antigua URSS), posición flexionada sobre el lado izquierdo (Malta, Kostenki XIV y XVIII) y posición sentada (Kostenki II y XV)[49]. Los cadáveres eran enterrados aisladamente o por pares, e incluso tres juntos (Roc-de-Sers,

---

[44] Ch. STRINGER- Cl. GAMBLE, *op. cit.*, 166.

[45] Otros autores precisan más las fechas: entre el 37.000 y el 11.500 antes del presente. Para lo que sigue, entre otros, J.MARINGER, 99-111; A. LEROI-GOURHAN, *Las religiones de la Prehistoria*, Barcelona (1994)58-59, 77-133; F. MAY, 37-106; A. BELTRÁN, *Arte Prehistórico en la Península Ibérica*, Castellón 1998.

[46] En Europa, pues ya se ha dicho que en el Próximo Oriente el *Sapiens Sapiens* precedió al *Sapiens Neandertalensis*.

[47] F. MAY, 212. P. BINANT, 153, opina que no hay ninguna constante que sirva para caracterizar el enterramiento paleolítico europeo.

[48] Como opina F. MAY, 218, quien no ve en esta práctica ningún temor hacia los muertos.

[49] F. MAY, 213.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Barma Grande II), o cinco (un caso en Cro-Magnon). En Prédmost, entonces Checoslovaquia y hoy República Checa, se encontró el primer ejemplo de tumba colectiva en la que dieciocho cuerpos (ocho adultos y diez niños) habían sido inhumados sucesivamente en posición de cuclillas, protegidos por una capa de piedras. Maringer opinaba, quizá de manera demasiado optimista, que para devolver a los cuerpos el calor que les había abandonado, acostumbraban a acostarlos sobre capas de ceniza todavía ardiente, algo sobre lo cual hoy hay demasiadas dudas[50]. Aunque algunos ejemplos curiosos de este tipo no faltan, como el triple enterramiento descubierto en 1985 en el yacimiento al aire libre de Dolní Vestonice, Moravia, de hace 27.000 años, encima de cuyos cuerpos se había encendido una hoguera que parece se dejó arder brevemente antes de llenar la sepultura[51].

A menudo aparecen los esqueletos reposando sobre espesas capas de ocre encarnado. No se trataba de ninguna ofrenda, sino que esta materia debieron de asimilarla los hombres del Paleolítico a la sangre. Estaría destinado a proveer al cuerpo pálido con una apariencia externa de la sangre, savia de la vida[52], aunque no faltan voces que discrepan de esta interpretación[53].

---

[50] MARINGER, 99s; de la misma opinión P. CHALUS, *op. cit.*, 23. A. LEROI-GOURHAN, *Las religiones de la Prehistoria*, Barcelona (1994) 53, no comparte en absoluto esta interpretación y opina que cualquier hoguera, de las muchísimas que había por todas partes, podía haber coincidido con una sepultura olvidada. F. MAY, 212, opina que nada permite decir que las hogueras encontradas encima de una sepultura respondan a un rito consciente y no al azar. De hecho, las hogueras en proximidad a sepulturas o en contacto con ellas no son tan numerosas como se ha querido decir. Sin embargo, opino que no hay que despreciar la idea del frío que puedan pasar los muertos y la necesidad de calentarlos, pues, salvando las lógicas distancias, Heródoto, cuenta cómo Melisa, difunta esposa del terrible tirano de Corinto, Periandro, se dirige a éste quejándose del frío que pasaba «ya que los vestidos que su marido había enterrado con ella no le servían para nada por no haber sido incinerados» (*Historia* V 29, 2). Por supuesto, con esto no pretendo probar que el hombre del Paleolítico pensara así y pretendiera calentar a sus difuntos, pero tal posibilidad no nos debería parecer tan extraña.

[51] Ch. STRINGER-Cl. GAMBLE, *op. cit.*, 214.

[52] De la misma opinión, sobre la cual había bastante unanimidad hasta hace poco, son, entre otros: F.M. BERGOUNIOUX, *Religiones prehistóricas y primitivas*, Andorra (1960) 41; P. CHALUS, *El hombre y la religión. Del Paleolítico al primer milenio anterior a nuestra era*, México (1964) 23; E.O. JAMES, *Historia de las religiones*, Madrid (1993) 34; L.V. GRINSELL, *Barrow, Pyramid and Tomb. Ancient burial customs in Egypt, the Mediterranean and the British Isles*, London (1975)26; M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol.I, Madrid (1978)25; A. Leroi- Gourhan, «La hipótesis de la prehistoria» en H.-Ch. PUECH (dir.), *Historia de las Religiones*, vol. 11, Madrid (1981) 11-13 (aunque no descarta también otros usos domésticos y profanos), para quien, en todo caso, se trataba de un rito de significado religioso, *Los cazadores de la Prehistoria*, Barcelona (1986)150; J.Ries, «Paleolítico(religión del)» en P. Poupard (dir.), *Diccionario de las religiones*, Barcelona (1987) 1354; P. BINANT, *La prehistoire de la mort*, Paris (1991) 127-131, y Fr. DÍEZ DE VELASCO, *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid (1995) 70.

[53] Por ejemplo, J.M. GÓMEZ-TABANERA, *La caza en la Prehistoria*, Madrid (1980)308, opina que no hay ninguna prueba que muestre que el ocre rojo era visto como un símbolo de vida.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Se adornaba generalmente a los cadáveres y a su alcance se colocaban armas y provisiones.

Sorprende que a simple vista los esqueletos masculinos lleven más adornos que los femeninos, algo que J. Maringer[54] y M.H. Wolpoff[55], entre otros, como ya se dijo, han interpretado como consecuencia de una mayor complejidad de la estructura social en la que el hombre desempeñaría un papel preponderante en la vida colectiva. Sin embargo, para F. May es poco probable que el aderezo y el mobiliario realmente varíen según sexo, edad o posición social de los individuos inhumados, atribuyendo las aparentes diferencias a los azares de los descubrimientos[56]. El cráneo y el cuello de los esqueletos masculinos hallados en las tumbas del Paleolítico superior estaban rodeados de conchas agujereadas, dientes de ciervo, vértebras de pescado y pequeños discos de huesos, posiblemente restos de collares y de adornos de gorros ornamentales y diademas. Hallazgos similares a la altura de la nuca hacen suponer la existencia de collares. Saquitos sobre el pecho, adornos que pendían de codos, antebrazos, muñecas, la región ilíaca, muslos, rodillas y pies completan lo que parece ser una ceremonia antes del entierro[57].

Muchas de estas tumbas están rodeadas de huesos rotos de animales, siendo imposible determinar, por no decir aventurado, si se trata de reliquias procedentes de ágapes funerarios o de festines celebrados posteriormente para honrar la memoria de los difuntos, o bien se trata de ofrendas alimenticias o propiciatorias. Posiblemente nada de esto se pueda confirmar de una manera absoluta al menos en este período. No obstante, se podrían citar los interesantes descubrimientos realizados por J. González Echegaray y L.G. Freeman[58] en Cueva Morín (Santander, España), donde hace 27.000 se instaló un pequeño grupo de cazadores auriñacienses. Su estancia fue de pocos años, pero en ese tiempo fallecieron varios individuos que fueron cuidadosamente sepultados en un recinto más allá de donde se hacía la vida y separado por una línea de postes. En Morín III un individuo adulto fue sepultado boca arriba y se le había amputado al menos una pierna, aplicán-

---

A. Leroi-Gourhan, *Las religiones de la Prehistoria*, Barcelona (1994)58, aunque no descarta esta interpretación, matiza que en muchos yacimientos la tierra está hasta tal punto impregnada de ocre que todos los restos que encierra contienen rastros de él. Habría que comparar el fondo de la fosa de los enterramientos con el suelo original donde la fosa fue cavada para ver si la coloración ocre de las osamentas no es accidental. F. May, 203-205, es de la opinión que el uso constante del ocre no está del todo demostrado. Por otra parte, en China el color rojo es signo de duelo, ¿por qué habría que entender entonces que el ocre rojo se usaba como signo de vida?

[54] J. Maringer, 100.

[55] M.H. Wolpoff, *op. cit.*, 68.

[56] F. May, 214.

[57] J. Maringer, 100.

[58] J. González Echegaray-L.G. Freeman, *Vida y muerte en Cueva Morín*, Santander 1978. Para lo que sigue, cf. pp. 131-160.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

dosela al fuego. Otra sepultura de un individuo muy alto (entre 185 y 195 cms.), con los brazos doblados y comprimidos junto al cuello, en Morín I refleja un entierro muy sofisticado. Se le hicieron una serie de aparentes amputaciones rituales, no motivadas por el tamaño de la tumba ya que ésta era muy grande, por las que se le habían cortado los pies y la cabeza, dejando junto a éstos el instrumental usado y sendas piezas de caza. Junto al pie de la sepultura se construyó una especie de pozo de ofrendas con un canalillo que comunicaba con su interior. Se echó tierra con cantidades grandes de ocre deshecho sobre el cadáver y sobre el túmulo así formado se hizo un fuego ritual en el que se quemaron trocitos de ocre y algunas piezas de caza. En opinión de estos investigadores «no se puede dudar que las prácticas y creencias de estas gentes, ilustradas por los hechos que venimos analizando, poseen un carácter religioso en su pleno sentido»[59]. Cabe preguntarse, en el caso hipotético de que los autores del estudio fueran, por ejemplo, A. Leroi-Gourgan y F. May, si no sería su interpretación muy distinta o al menos mucho menos optimista en lo referente al aspecto religioso y ritual-funerario. En tal caso se demostraría que depende de quién haga una investigación para tener una interpretación muy distinta de los mismos hechos. Una vez más, el lector deberá quedarse con la interpretación que razonablemente más le convezca.

Por otro lado, sorprende la frecuencia con que el mamut aparece asociado a las tumbas paleolíticas. En Prédmost cubrían mandíbulas y paletillas de mamut una tumba colectiva y un omoplato del paquidermo ocultaba una mandíbula inferior humana, mientras que en Wisternitz otro omoplato cubría la tumba de un niño. ¿Debe sacarse la conclusión de que los paleolíticos ponían a sus muertos bajo la protección del gigantesco animal cuya sola apariencia debía bastar para alejar a los malos espíritus? ¿Sería considerado el mamut como un espíritu protector, de forma análoga a como consideran los pigmeos al elefante una encarnación mítica de una deidad suprema?[60].

En opinión de Maringer[61], en estas tumbas (salvo en algunas donde parece que se ataba a los muertos) nada hace sospechar que los muertos infundiesen temor[62]. La abundancia de ofrendas puede explicarse mejor, más que para aplacar a los muertos a los que se temía, por el hecho de que se sentían solidarios de los difuntos ya que, para ellos, éstos no cesaban en modo alguno de pertenecer a la comunidad de los vivos. Pero Leroi-

---

[59] *Ibid.*, 160.

[60] J. MARINGER, 101.

[61] *Ibid.*, 102.

[62] F. MAY, 218, tampoco cree que el miedo hacia los muertos esté demostrado y se pregunta que por qué no pudo ser el respeto y el amor el motivo que llevara a nuestros «antepasados» a sepultar a sus muertos.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

Gourhan no es de esta opinión. Considera que «dejar al cadáver los objetos personales del vivo supone que se tiene miedo de ser contaminado por la muerte, o que se teme una venganza del difunto, o incluso que se le dota de un equipamiento para el otro mundo». Si se tratara de la contaminación mágica por los objetos, continúa Leroi-Gourhan, no sería necesaria una supervivencia, aunque sí en las otras dos hipótesis[63]. En cualquier caso, debe ser muy difícil dilucidar si fue el miedo, la solidaridad, o una creencia en algún tipo de supervivencia lo que motivó la presencia de objetos y ofrendas, en el caso de que realmente lo fueran, junto al muerto. Pero quizá estas hipótesis no sean necesariamente incompatibles entre sí.

No se descarta tampoco la posibilidad de que se practicara una especie de culto del cráneo y de magia del esqueleto debido a la gran difusión alcanzada por los llamados «vasos craneanos»(cráneos sometidos a una hábil preparación para habilitarlo como vaso o copa) en numerosas estaciones del Paleolítico superior, desde el norte de España (cueva del Castillo) hasta Moravia (gruta de Unter-Wisternitz). Habida cuenta de la tendencia aparente del arte en el último glaciar, para interpretar el mundo en términos de magia, no parece desencaminado imaginar que los hombres de entonces practicaban una especie de magia del esqueleto. Es muy posible que el hecho de utilizar los cráneos como objetos mágicos les llevara a convertirlos en vasos. En todo caso es de suponer que en la vida práctica se mezclarían a menudo la magia y el culto a la memoria de los muertos[64]. En Mas-d' Azil, en Ariège (Francia), fue exhumado en 1961 un cráneo femenino joven, perteneciente al Magdaleniense, desprovisto de mandíbula, en cuyas órbitas dos pequeñas placas de huesos tallados simulaban los ojos. Se trataría, incluso para el escéptico y metódico A. Leroi-Gourhan, del único caso indiscutible de cráneo preparado que puede citarse de todo el Paleolítico, aunque para este investigador el contexto en el que aparece no permite más precisiones y acudir al comparativismo etnográfico para reconstruir el papel de este cráneo no sería ceñirse al testimonio en bruto[65].

De este período cabe destacar la innovación que supuso el llamado arte rupestre. Sin embargo, en su conjunto, el número de figuras parietales humanas es poco numeroso, carente de estereotipo bien determinado y de calidad plástica inferior si lo comparamos con las representaciones de animales[66]. En opinión de A. Leroi-Gourhan, «las figuras humanas no

---

[63] A. LEROI-GOURHAN, *Los cazadores de la Prehistoria*, Barcelona (1986) 150.

[64] J. MARINGER, 107.

[65] A. LEROI-GOURHAN, *Las Religiones de la Prehistoria*, Barcelona (1994) 42.

[66] A. LEROI-GOURGHAN, *Los primeros artistas de Europa*, Madrid (1983)34-35. Las figuras humanas de las pinturas parietales de la Península Ibérica (Hornos de la Peña, Altamira, Altxerri, Peña de Candamo y Los Caseres) son también escasas; cf. I. BARANDIARÁN, B. MARTÍ, M.A. del RINCÓN, J.L. MAYA, *Prehistoria de la Península Ibérica*, Barcelona (1998) 83.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

proporcionan mucha información sobre su papel en el mensaje paleolítico. Magia para la caza, símbolos de fecundidad humana, cercanos, en las paredes, a los de los animales, chamán ejecutando danzas cinegéticas, diosas-madres, las teorías explicativas abundan, únicamente basadas en reminiscencias del pensamiento occidental»[67].

Imagen 2

Escena del Pozo (cueva de Lascaux)

[67] A. LEROI-GOURGAN, *Los primeros artistas de Europa*, Madrid (1983)52. A. LEROI-GOURGAN menciona, P. 54, el famoso ejemplo del «brujo» de la caverna de Les Trois-Frères, con rostro de búho, cola de caballo y ornamenta de reno y que ha sido generalmente interpretado como un brujo cubierto con despojos de animales. Pero considera que constituye un tema muy raro que sólo vuelve a aparecer en Gabillou y Lourdes. También menciona, P. 56, el tema de agresión y que según casos puede tener un contenido mítico diferente. Cita las escenas de Lascaux y Villars, en las que aparece un bisonte invistiendo a un hombre, y de Pech-Merle y Congnac, en las que aparece un hombre traspasado. Opina que plantean problemas irresueltos y que han levantado hipótesis sin mucho fundamento. Sin embargo, también podría reprochársele que su hipótesis interpretativa de la escena de Lascaux que se mencionará a continuación no deja de ser una hipótesis más con un fundamento más que dudoso.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

De entre todas las escenas parietales con representación humana que conocemos, cabe, por su importancia para el tema que nos ocupa, destacar especialmente una. En la cueva de Lascaux (Dordoña, Francia), del Magdaleniense antiguo (hace 15 mil años), se encuentra una pintura parietal única en su género en el arte franco-cantábrico: se trata de un bisonte herido que dirige sus cuernos hacia un hombre aparentemente muerto y caído en tierra; su arma, una especie de venablo provisto de un gancho, aparece apoyada contra el vientre del animal; junto al hombre (cuya cabeza termina en un pico) hay un pájaro posado sobre una pértiga. Mientras para J. Maringer se trata de la conmemoración especial de un cazador del paleolítico muerto durante una cacería, aunque no se sepa qué es lo que indujo a su tribu a inmortalizar tal acontecimiento[68], para M. Eliade se trata de una escena chamánica en la que el hombre no estaría muerto, sino en trance ante un bisonte sacrificado, mientras que su alma estaría viajando por el más allá. El pájaro posado sobre la pértiga, motivo específico del chamanismo siberiano, sería un espíritu protector[69]. De parecida opinión es J. Marshack, quien critica a su vez la interpretación sexual de Leroi-Gourhan por la que la pértiga o estaca, el arma del cazador y éste mismo (aparece con el pene erecto) tendrían un sentido masculino, mientras las formas ovales que surgen del vientre del bisonte, las heridas, tendrían un sentido femenino[70]. J. Clottes y D. Lewis-

---

[68] J. MARINGER, 107. Véase también, J.P. Duhard, *Réalisme de l' image masculine paléolithique*, Grenoble (1996) 98s. Sobre el sentido mágico de las pinturas parietales, véase J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, «La Interpretación mágica del arte paleolítico» en J. A. LASHERTAS- J. GONZÁLEZ ECHEGARAY (dirs.), *El significado del Arte Paleolítico*, Madrid (2005) 229-245.

[69] M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Madrid (1978)35, quien sigue a H. KIRCHNER, «Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus», *Anthropos* 47 (1952) 244-286. De la misma opinión son, entre otros, M. LURKER, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona (1992)33-34, quien ve en la imagen una escena de conjuro chamánico, y Fr. DÍEZ, *op. cit.*, 73ss, quien ve a un chamán en éxtasis, caído en el suelo, volando de modo supracorpóreo transformado en pájaro. J. MARINGER, 111, considera esta interpretación como sugestiva, pero como un intento más por explicar un fenómeno que sigue siendo un misterio. Para D. J. WÖLFEL, «Las religiones de la Europa preindogermánica» en F. KÖNIG, *Cristo y las Religiones de la Tierra*, Madrid (1960) 219, la escena se trata de un sacrificio y el poste del pájaro sería un soporte del alma, como considera este autor que son también los menhires. S.G.F. BRANDON, *Diccionario de religiones comparadas*, vol. II, Madrid (1975)1124, ve en esta escena un indicio de que ya se practicaba la magia negra.

[70] J. MARSHACK, *The Roots of Civilization*, New York (1972) 278-280. La obra de A. LEROI-GOURHAN a la que se refiere es *Le geste et la parole*, 2 vols., Paris 1964 y 1965, aunque también podría citarse su *Las religiones de la Prehistoria*, Barcelona (1994) 131s. M. ELIADE, *op. cit.*, 37s, valora positivamente esta polaridad masculino-femenino en el conjunto del arte paleolítico descubierta por LEROI-GOURHAN. Sin negar la posible validez de la hipótesis de Leroi- Gourhan, me sorprende la fuerza con la que la defiende cuando, para otros casos como ya hemos mencionado, se muestra muy prudente e incluso escéptico con la variedad de interpretaciones dadas por otros autores. J.M. APELLÁNIZ- F. CALVO, *La forma del arte paleolítico y la estadística*, Bilbao (1999) 89-101, han encontrado una laguna en la teoría interpretativa de A. Leroi-Gourgan: con-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Williams[71] interpretan las escenas de «hechiceros» de Trois-Frères, seres compuestos mitad hombres, mitad animales, y considerados generalmente como «hechiceros» disfrazados de animales, como escenas chamánicas en las que el chamán habría llegado al Estadio 3 de conciencia alterada, tal como demuestran las investigaciones neuropsicológicas, que consideran estos tres estadios como universales. En el primer estadio (Estadio 1) de trance, el más ligero, se ven unas formas geométricas tales como puntos, zigzags, parrillas, conjuntos de líneas o de curvas paralelas entre sí y de meandros. Todos ellas de colores vivos y centelleantes. En el segundo estadio (Estadio 2), los chamanes se esfuerzan por racionalizar sus percepciones geométricas dándoles un significado religioso o emocional. Se alcanza el tercer estadio (Estadio 3) por medio de un torbellino o de un túnel que el individuo traspasa. Al cruzarlo siente que puede volar y se transforma en pájaro o en otro animal, como es el caso de la escena de Lascaux. Estos autores no analizan esta escena, pero, siguiendo su línea argumentativa, parece lógico pensar que interpreten al personaje con cabeza de pájaro como un chamán transformado en animal, y por tanto en el Estadio 3 de conciencia alterada. Las cuevas serían los lugares de tránsito que conducían al estrato inferior del cosmos chamánico, y los chamanes del Paleolítico superior se trasladarían a él no sólo a través de sus visiones, sino también físicamente explorando las cuevas[72].

Como puede verse, hay interpretaciones para todos los gustos y quizá ninguna de ellas explique satisfactoriamente del todo esta misteriosa escena, aunque no debe despreciarse la interpretación chamánica, pues parece casi unánime que el chamanismo parece ser, si no la que más, una de las formas de religión más antigua practicada por los *Homo sapiens*

---

sideran que no delimita el ámbito de sus objetos de estudio. Véase también C. González Sainz, «El punto de vista de los autores estructuralistas: a la búsqueda de un orden en las cuevas decoradas del Paleolítico Superior» en J. A. Lashertas-J. González Echegaray (dirs.), *El significado del Arte Paleolítico*, Madrid (2005) 181-209.

[71] J. Clottes-D. Lewis-Williams, *Los chamanes de la prehistoria*, Barcelona 2001, quienes parecen volver a las ideas de comienzos de siglo en torno al chamanismo y la magia prehistóricos, ideas que junto con otras habían entrado fuertemente en crisis al menos para algunos investigadores. Estos autores sostienen que hay extraordinarios parecidos entre los chamanes de diferentes partes del mundo y de diferentes épocas, incluido el chamanismo de los cazadores-recolectores del Paleolítico, al que comparan con el chamanismo de los san de Suráfrica y con el de los desanas y tukanos de Sudamérica. Los chamanes acceden a un estado de conciencia alterada para conseguir curar enfermos, predecir el futuro, encontrarse con los espíritus animales, modificar el tiempo y controlar los animales reales mediante medios sobrenaturales. Estos parecidos provendrían, según ellos, de la manera en que el sistema nervioso humano reacciona en estado de conciencia alterada; es decir, las profundas analogías serían de orden neurológico.

[72] Véase también L. G. Freeman, «Cuevas y arte: Ritos de iniciación y trascendencia» en J. A. Lashertas-J. González Echegaray (dirs.), *El significado del Arte Paleolítico*, Madrid (2005) 247-262.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

más primitivos[73]. Esta interpretación implicaría el reconocimiento de que el hombre del Paleolítico superior aceptaba la existencia de una dimensión transcendente, espiritual; la aceptación de un mundo chamánico difícil de precisar para el hombre de hoy.

Probablemente tenga razón Jesús Altuna cuando, refiriéndose a las pinturas de la cueva guipuzcoana de Ekain, también del Paleolítico Superior, repasa las distintas interpretaciones dadas al sentido de las mismas (muy similares a las aquí mencionadas con respecto a la cueva de Lascaux), y afirma lo siguiente:

> Parece aventurado pretender explicar la amplia y variada realidad del arte paleolítico, que ha sido realizado además a lo largo de muchos milenios, por una única vía. En realidad todas las teorías pecan de lo mismo. Todas han pretendido explicarlo todo mediante una única idea. Quizá, como tantas veces en ocasiones análogas, hemos de concluir que probablemente todas las teorías tienen parte de verdad: que aquellos seres humanos practicaban la magia, que sentían preocupación por un mundo viviente estructurado sexualmente, pero que tenían también un gran interés en la creación artística[74].

Sea como fuera, de lo anteriormente expuesto sobre el comportamiento de los hombres del Paleolítico superior para con sus muertos, se desprende que éstos desempeñaban un papel de primer plano en la vida de los vivos.

IV. **Período del Mesolítico o Epipaleolítico (¿8.000-5.000 a.C.?)**[75]

Una novedad de este período de tránsito entre el Paleolítico y el Neolítico es el agrupamiento de sepulturas en necrópolis o cementerios al aire

---

[73] Véase al respecto, aunque entre ellos hay claras diferencias, los artículos de J. McClenon, «Shamanic Healing Human Evolution, and the Origen of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1997)345-354, y St. Guthrie, «McClenon's Shamanic Healing, Human Evolution, and the Origen of Religion: A Critique», *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1997) 355-357. J. McClenon llega a postular que las prácticas hipnóticas de los rituales chamánicos favorecían la supervivencia y la fertilidad, y que incluso, con la evolución, dichas prácticas causaron un incremento de la sugestionabilidad en los genes, produciéndose de este modo «estados alterados de la conciencia» que estarían en la base del origen de la religión y de la creencia en una vida después de la muerte. St. Guthrie critica esta hipótesis arguyendo, con razón, lo indeterminado del fenómeno de la hipnosis y la falta de pruebas evidentes de su presencia en la religión. Véase también N. W. Smith, *An Análisis of Ice Age Art. Its Psychology and Belief System*, New York 1992.

[74] J. Altuna, «El Santuario de Ekain y sus Figuras Rupestres» en «Astintze 53-70», *El Mundo y el Hombre a la Luz de la Ciencia Actual. Ciclo de conferencias organizadas por la asociación Astintze* (sin fecha, aunque no anterior al 2002, ni lugar de edición) 111.

[75] Para lo que sigue, J. Maringer, 175-183; F. May, 107-145, 214-219; N. Cauwe, *L´Héritage des chasseurs-cueilleurs dans le Nord-Ouest de l´Europe (10000-3000 avant notre ère)*, Paris (2001) 45-76.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

libre, aunque son escasos (el grupo de Téviec y Hoëdic es único en Francia; el grupo de Muge, único en Portugal; el grupo Vedbaek, único en Dinamarca, y el de Mallaha, único en el Próximo Oriente)[76] y no excluyen la existencia de sepulturas aisladas, todas ellas en cavernas, semejantes a las del Paleolítico superior. Es posible, como señala F. May, que las sepulturas aisladas en cavernas fueran las de los cazadores muertos en el exterior del campamento, lo que explicaría el escaso número de niños inhumados en cavernas, mientras que las sepulturas reagrupadas serían las del conjunto de la población[77]. La mayoría de las sepulturas del Mesolítico, fundamentalmente en Europa central, son individuales, siendo las sepulturas colectivas aparentemente inexistentes en Europa. Los cuerpos eran inhumados en posiciones variadas, desde la extensión completa a la flexión forzada, preferida ésta en los cementerios de Téviec, Hoëdic y Muge. En Francia abundan las inhumaciones sobre el lado derecho, en Italia todos los cuerpos están en decúbito dorsal, salvo un caso, lo mismo que en Vedbaek. En Téviec, con las manos sobre las caderas, y en Hoëdic, con las manos bajo el cuello, sobre el estómago o sobre el abdomen, es posible que los cuerpos hayan sido «atados», lo cual no significa, en opinión de F. May, que fuera por temor a los muertos, ya que bien podría tratarse de una técnica que permitiera inhumaciones en superficies pequeñas, sobre todo cuando se trata del propio hábitat[78]. En Mallaha todas las posibilidades están representadas[79]. En general, durante el Mesolítico los niños son inhumados de igual manera que los adultos[80].

En cuanto al mobiliario y aderezo, las sepulturas aisladas pueden no tener ninguno (casos de Rochereil, Bonifacio, Sous-sac, Montclus, Uzzo, entre otros). Otras, aunque no es frecuente, pueden tener mobiliario, muy similar al del Paleolítico, con utillaje lítico y huesos. En cambio, las sepulturas agrupadas son mucho más ricas: contienen frecuentemente mobiliario y aderezo los casos de Téviec, Hoëdic, Vedbaek, pero en Muge y Próximo Oriente apenas lo hay, pero cuando existe aderezo es muy pobre en Muge y muy rico en el Próximo Oriente. En Téviec y Hoëdic se ha demostrado que el aderezo de conchas varía según sexos. Las conchas de la especie *Trivia*

---

[76] El grupo de Portugal se remontaría al V° milenio a.C.; el de Vedbaek al IV° milenio y el grupo francés oscilaría, según el carbono 14, entre el 4265 y el 350 a.C. El de Mallaha es mucho más antiguo; se puede remontar al IX° milenio a.C.

[77] F. May, 215.

[78] *Ibid.,* 218. Esta interpretación ya había sido adelantada muchos años, encontrándole paralelismos en las antiguas momias peruanas y en las prácticas de los esquimales; cf. F.M. Bergounioux, *Religiones prehistóricas y primitivas*, Andorra (1960) 39.

[79] F. May, 216-217.

[80] N. Cauwe, *L´Héritage des chasseurs-cueilleurs dans le Nord-Ouest de l´Europe (10000-3000 avant notre ère)*, Paris (2001) 65.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

europea son más abundantes en los hombres, mientras las de la especie *Littorina obtusata* lo son más en las mujeres. La franja de edad comprendida entre los 20 y 30 años parece ser la que más dispone de aderezos y entre los de más edad, las mujeres. Llama la atención que las sepulturas de adulto inhumado con niño son generalmente más ricas. Más aún, parece que en estos casos el niño fue sacrificado al adulto pues la inhumación es simultánea. En Vedbaek se han encontrado dientes de ciervo formando parte también del aderezo. En general, la presencia del ocre en las sepulturas es casi sistemático en este período, en forma de polvo o trozos, salvo en los yacimientos del Próximo Oriente. F. May considera que el uso mágico del ocre no está demostrado y que su uso pudo tener una doble razón: proteger el cuerpo de la putrefacción y eliminar el mal olor, ventaja apreciable cuando la inhumación es en el mismo hábitat[81]. Pero cabe preguntarse para qué quería el hombre del Mesolítico evitar la putrefacción del cadáver. ¿Sólo por higiene, como parece apuntar F. May, o hay otros motivos? Es obvio que el ocre no evita la putrefacción, ¿por qué entonces el hombre del Mesolítico seguía con esa práctica?[82].

Finalmente, se han encontrado ofrendas alimentarias, de moluscos sin abrir, en dos tumbas de Monge, pero en otros lugares es dudosa su existencia. Puede concluirse, por tanto, que en este período los ritos mortuorios son más complejos, aunque algunos de ellos ya se encontraban en el Paleolítico superior.

En Mas d´Azil (Francia), al igual que en otros muchos yacimientos del norte de España, de los Pirineos, de Francia y de Suiza, se encontraron guijarros adornados con pintura roja o con grabados, generalmente puntos, círculos o líneas, y alguna que otra figura humana estilizada hasta la exageración. Una comparación etnológica podría ayudar a comprender el mensaje de los guijarros azilienses (10.000-5.000 a.C.), que por la forma y adornos tienen sorprendente analogía con los *churingas* de los actuales habitantes de Australia y de Tasmania, los cuales, sin embargo, también los tienen de madera. Se guardan los *churingas* en grutas, pues aquellos indígenas creen que en ellos residen las almas de sus antepasados. Entre los aruntas de Australia central cada tribu posee su propio depósito de *churingas*, en una cueva donde descansan sus antepasados de uno y otro sexo, cuyos espíritus y virtudes se transmiten a los actuales poseedores. En otras palabras, los *churingas* están directamente asociados con el culto de los muertos, puesto

---

[81] F. May, 218.

[82] I. Barandiarán en I. Barandiarán-B. Martí-M.A. del Rincón, J.L. Maya, *Prehistoria de la Península Ibérica*, Barcelona (1998)108, considera que en este período en la Península Ibérica se detectan comportamientos precisos en lo funerario que sugieren la existencia de un ritual formalizado en cuanto a ofrendas y disposición de los cadáveres.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

que tales objetos son para esos pueblos primitivos contemporáneos materializaciones de sus predecesores[83]. Es muy posible que creencias similares se inspirasen en los guijarros del aziliense[84]. En estos últimos, como en los *churingas*, hay dos grupos de dibujos; por una parte figuras humanas muy estilizadas y por otra signos simbólicos, biomorfos o geométricos. Entre los primitivos actuales el uso de estos signos se basa en la creencia de que los antepasados de los cuales desciende la tribu, y por los cuales se sienten protegidos, pueden ser hombres, lo mismo que ciertos animales y plantas o los signos que los expresan. Es por lo tanto probable que los guijarros mesolíticos coloreados sean también símbolos que representan a los antepasados. Este culto de los antepasados en el Mesolítico posiblemente tuvo sus orígenes ya en el Paleolítico superior. En todo caso se conocen piedras pintadas y grabadas en estratos magdalenienses. De cualquier manera, se debe tener mucho cuidado de no caer en una etnografía comparada demasiado simplificada, por la carencia de la certeza de estar comparando dos tipos de cultura semejantes. De modo que esta referencia a los *churingas* australianos deberá tomarse con muchas precauciones.

Las pinturas rupestres del llamado Levante español o arte levantino[85] presentan gran variedad de escenas en las que el hombre parece tener protagonismo. Aunque se han interpretado como escenas de caza hay que tener en cuenta que los animales representados (toro-ciervo-cabra) no coinciden con los animales generalmente usados para consumo alimenticio, por lo que su significado sea probablemente más complejo. Para J. Maringer, las pinturas rupestres de la Península Ibérica, en particular estas levantinas, apuntan a ser representaciones de los antepasados y las cuevas que las contienen probablemente eran sus santuarios, donde rendían culto a sus antepasados y a los espíritus de los muertos en general[86]. El arte esquemático español[87], propio de culturas metalúrgicas del III milenio a.C., se extiende por toda la Península y comprende pinturas en color rojo, ocre o negro y excepcionalmente en blanco. A veces las figuras se realizan mediante técnica de

---

[83] Sobre los *churinga* véase también C. A. BURLAND, «Sociedades primitivas» en A. TOYNBEE-A. KOESTLER, *La vida después de la muerte*, Barcelona (1978) 52s.

[84] J. MARINGER, 178. De la misma opinión son M. ELIADE, *op. cit.*,47, y P. CHALUS, *op. cit.*, 27-29.

[85] El término «levantino» es convencional, agrupa manifestaciones gráficas muy diversas y de variadas cronologías y culturas, pero fundamentalmente de cazadores, cuya extensión desborda la zona literal mediterránea. Actualmente parece clara la datación postpaleolítica de la pintura levantina, posiblemente meso-neolítica, entre el 6000 y el 2000 a.C. Se agotará y será sustituida por otro arte en el Eneolítico. Cf. las obras de A. BELTRÁN, *El arte rupestre del Levante español*, Madrid 1982, y *Arte Prehistórico en la Península Ibérica*, Castellón (1998) 39-48.

[86] J. MARINGER, 180.

[87] Cf. P. ACOSTA, *La pintura rupestre esquemática*, Salamanca 1968; A. BELTRÁN, *Arte Prehistórico en la Península Ibérica*, Castellón (1998) 56-68.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

pinceladas o tintas planas, perfilándose mediante trazos continuos. Se han encontrado «ídolos oculados», divinidades femeninas de fertilidad, figuras de aspecto humano en pie sobre cuadrúpedos o formando procesiones en conexión con cultos y divinidades del Próximo Oriente atestiguadas desde el IV milenio a.C. y con paralelos en todo el Mediterráneo, lo que hace abandonar la antigua teoría de que este arte era una evolución del levantino. Sobre las rocas aparecen a menudo, junto a figuraciones antropomorfas estilizadas, signos en forma de círculo o parecidos a rayos concéntricos. ¿Imitación de las constelaciones o pictogramas que reproducían los mitos de los antepasados creadores y de los espíritus de los muertos, como se han encontrado en dibujos rupestres en Australia y sugiere J. Maringer[88]? Para A. Beltrán esta identificación es «puramente hipotética»[89].

Basten estos apuntes sobre el Mesolítico. Este período, de transición, dará paso a uno nuevo mucho más rico y sugerente en cuanto al tratamiento de los muertos y en el que el investigador puede moverse con algo más de seguridad: el Neolítico.

V. **Período del Neolítico**[90]

La revolución económica que supuso la agricultura y, por tanto, el no depender solamente de la recolección y de la caza, conllevó también unos cambios culturales y religiosos que, de alguna forma, también influyeron en la forma de tratar a los muertos. De especial importancia es el carácter sacral que adquieren la fertilidad de la tierra y la fecundidad de la mujer. Ésta alcanzará un papel protagonista en este período. Al no poder cazar, especialmente en el largo tiempo de lactancia, la mujer realizará actividades fundamentales como mantener vivo el fuego, recolectar los frutos y semillas, de cuyo conocimiento y desarrollo se hará una experta, convirtiéndose de esta manera en una descubridora e impulsora de la agricultura, la alfarería y el hilado y tejido[91]. Veámoslo a través de un rápido repaso por las diferentes regiones de Europa.

---

[88] J. MARINGER, 181.

[89] A. BELTRÁN, *Arte Prehistórico en la Península Ibérica*, Castellón (1998) 66.

[90] En Europa y tierras mediterráneas a partir del 5000 ó 4000 a.C., aunque en el Próximo Oriente el Neolítico es conocido desde el 7000 a.C.; L. PERICOT, *op. cit.*, 22. Para lo que sigue, J. MARINGER, pp. 204-5, 218-222, 232-237; M. GIMBUTAS, *Diosas y dioses de la vieja Europa (6500-3500 a.C.)*, Madrid 1991; C. MASSET, *Les dolmens. Sociétés néolithiques et pratiques funéraires*, Paris 1993; C. JEUNESSE, *Pratiques funéraires au néolithique ancien. Sépultures et nécropoles danubiennes (5500-4900 av. J.-C.)*, Paris 1997; J. GUILAINE (dir.), *Sépultures d'Occident et genèses des mégalithismes (9000-3500 avant notre ère)*, Paris 1998.

[91] Como señala A. VALERO, *El Arte de la Pintura en la Prehistoria. Instinto, Armonía y Construcción*, Alboreia (1997) 119.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

1. *Antropofagia y culto del cráneo de los agricultores danubianos*[92]

En Alemania meridional, en la baja Austria, en Bohemia y en Hungría aparecen a menudo en niveles de habitación, y en ciertos casos en la proximidad inmediata de los hogares, huesos humanos rotos, mezclados con huesos de animales. La naturaleza de los hallazgos denota que, muy probablemente, allí se practicó el canibalismo, por lo que tales cavernas deben ser consideradas como santuarios o bien lugares donde tenían lugar sacrificios humanos[93].

En este territorio de las civilizaciones neolíticas danubianas también se han encontrado con frecuencia cráneos sin mandíbula en capas completamente intactas, bajo fondos de antiguas chozas donde sólo pudieron ser colocados para servir alguna finalidad ritual. Y como proceden casi todas de regiones en las que se descubrieron indicios de canibalismo prehistórico, es de suponer que se trata de trofeos de los cazadores de cabezas neolíticos, y no de cráneos de sus antepasados. Es posible que al igual que los actuales cazadores de cabezas, los neolíticos danubianos del norte creyeran que el espíritu que habitaba en el cráneo que se enterraba bajo su cabaña se convertía en su espíritu protector, garante como tal del bienestar y de la fecundidad de sus moradores. Pero esto no deja de ser una mera hipótesis, pues el sentido real de estos cráneos se nos escapa. La existencia de estas diversas prácticas (canibalismo, sacrificios humanos y caza de cabezas) en las fronteras septentrionales de la cuenca del Danubio se explica por la proximidad de las antiguas civilizaciones de cazadores y por el hecho de haberse producido una síntesis entre esas últimas y las civilizaciones agrarias del sur[94].

Por otro lado, desde los Urales hasta el Danubio se extendió la llamada *cultura de túmulos*, desde la primera mitad del III milenio a.C. hasta comienzos del II milenio a.C.. Estos nómadas que conocían el caballo enterraban a sus muertos en túmulos (*kurganes*) cuadrados ovalados; el cuerpo estaba orientado hacia el este y espolvoreado con ocre. Los objetos funerarios en las tumbas cubiertas de vigas de madera o losas de piedra son escasos; se trata de objetos de barro, sencillos y mal cocidos, rara vez

---

[92] Cf. K. GUTBROD, *Historia de las antiguas culturas del Mundo. Arqueología*, Barcelona (1987) 71-75; C. JEUNESSE, *Pratiques funéraires au Néolithique ancien. Sépultures et nécropoles danubiennes (5500-4900 av. J.-C.)*, Paris 1997.

[93] J. MARINGER, 204.

[94] J. MARINGER, 72, subraya que el canibalismo y la caza de cabezas no son propios de pueblos exclusivamente cazadores que pudieran compararse a los primitivos cazadores del paleolítico inferior, sino que parecen más bien atestiguarse en civilizaciones pertenecientes al período neolítico, al menos si se las compara con pueblos primitivos actuales. La vieja teoría evolucionista según la cual el canibalismo sería una práctica tan vieja como la humanidad quedaría así descalificada.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

decorados, y utensilios de hueso y piedra. Una variante de esta cultura es la llamada *cultura Kemi-Oba*, de Crimea, que se caracteriza por las cajas de piedra o madera donde enterraban a sus muertos, y en cuyas paredes grababan o pintaban en rojo o negro sencillos dibujos. Las piedras están cuidadosamente unidas y cubiertas[95].

2. *El culto de los antepasados y de los espíritus de los muertos en la religión megalítica del occidente de Europa*[96]

Hacia el tercer milenio antes de J.C. se produjeron grandes metamorfosis en la Europa occidental prehistórica, empezando por las zonas costeras mediterráneas y atlánticas de la Península Ibérica. Los agricultores desarrollaron poco a poco su economía y en ciertas regiones alcanzaron relativa prosperidad. En la costa atlántica, en el centro y al norte de Portugal se alzaron tumbas ciclópeas. La forma más antigua de tales tumbas, el dolmen (en bretón «mesa de piedra») se extendió sobre todo por la zona costera del Atlántico, aunque también penetró esporádicamente en otras regiones, incluidas las del litoral mediterráneo. Formas más complicadas son el sepulcro de corredor, del que nace, cuando las paredes se confunden con las del corredor, la «galería cubierta»(se difundió por el oeste de Europa hasta el sur de Escandinavia). En la Península Ibérica e Irlanda estas galerías evolucionaron hasta adquirir grandes dimensiones, construyéndose con la falsa cúpula. Otras formas son los menhires (del bretón, «piedra larga»), en Francia y Bretaña[97]. Hoy día los investigadores apuntan a que las culturas megalíticas tienen más su origen en Occidente que en posibles influencias migratorias del Próximo Oriente[98], por lo que habrá que tener cuidado de no dejarse llevar por un comparativismo que mire demasiado al Próximo Oriente a la hora de interpretar algunas construcciones. Por supuesto, he dicho «demasiado», lo que significa que el abuso es malo, pero no el uso.

---

[95] K. GUTBROD, *Historia de las antiguas culturas del mundo. Arqueología*, Barcelona (1987) 257.

[96] Cf. S. VON REDEN, «Misterios de las culturas megalíticas» en K. GUTHORD, *Historia de las antiguas culturas del Mundo. Arqueología*, Barcelona (1987)76-110; Cf. C. MASSET, *Les dolmens. Sociétés néolithiques et pratiques funéraires*, Paris 1993; J. GUILAINE, *Sépultures d'Occident et genèses des mégalithismes (9000-3500 avant notre ère)*, Paris 1998; N. CAUWE, *L´Héritage des chasseurs-cueilleurs dans le Nord-Ouest de l´Europe (10000-3000 avant notre ère)*, Paris 2001. Para las construcciones megalíticas de España y Portugal, cf. I. BARANDIARÁN- B. MARTÍN-M.A. DEL RINCÓN-J.L. MAYA, *Prehistoria de la Península Ibérica*, Barcelona (1998)197-220 (este capítulo pertenece a M.A. DEL RINCÓN).

[97] J. MARINGER, 212-214.

[98] S. VON REDEN, *op. cit.*, 78-79; M.A. DEL RINCÓN, *op. cit.*, 201-204.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Es evidente que tales monumentos hablan en favor de un culto muy desarrollado de los muertos. Todas estas construcciones ciertamente se muestran inmutables al paso del tiempo (¿una manera de simbolizar la perpetuación de los muertos?) y, no obstante, muchas de ellas han sido construidas a lo largo de múltiples etapas y generaciones. Son, como los llama N. Cauwe, «monumentos en devenir»[99]. Dondequiera que existan todavía en Bretaña galerías de dólmenes bien conservados, al final se encuentra un menhir, hacia el cual se halla orientada la puerta de su cámara sepulcral. Desoyendo nuestro propio consejo y mirando otra vez al Próximo Oriente, quizá estos menhires desempeñaran el mismo papel de tronos o descansaderos donde las almas podían hacer escala al abandonar los sepulcros[100], que el que ejercían los obeliscos egipcios, pues es sabido, y esto se verá en el próximo capítulo, que los egipcios creían que las almas de los muertos se metamorfoseaban en pájaros. Algunos han considerado los agujeros practicados en las piedras que tapaban ciertas sepulturas megalíticas como «agujeros de las almas» por los que éstas podían abandonar sus tumbas[101]. Algunos menhires están decorados con reproducciones masculinas o femeninas muy esquematizadas. Es muy posible, pues, que los menhires fuesen considerados no sólo como «tronos de almas», sino también como sus hogares en los que moraban bajo las especies de figuraciones de almas o de antepasados. Posiblemente el menhir sea también un símbolo masculino por excelencia[102], aunque no falte quien rechace una interpretación fálica del mismo[103]. Probablemente muchos de los pequeños ídolos ibéricos (Los Millares, Almería), la mayor parte de los cuales proceden de tumbas y situados junto a la cabeza del difunto, eran imágenes de los antepasados o de sus almas[104]. Pero hay que reconocer que el concepto de «alma», como lo usan Maringer y otros, sea demasiado preciso como para usarlo en este contexto.

En Bretaña, el gran alineamiento de menhires de Carnac debió de atraer en ocasión de ciertas solemnidades a multitudes considerables. Quizá ten-

---

[99] N. CAUWE, *L´Héritage des chasseurs-cueilleurs dans le Nord-Ouest de l´Europe (10000-3000 avant notre ère)*, Paris (2001) 122.

[100] J. MARINGER, 219. De la misma opinión es D.J. WÖLFEL, «Las religiones de la Europa preindogermánica» en F. KÖNIG, *Cristo y las Religiones de la Tierra,* vol. I, Madrid (1960) 214. También, P. CHALUS, *op. cit.*, 126.

[101] D.J. WÖLFEL, *op. cit.*,199s, rechaza esta interpretación de los «agujeros de las almas» al considerar que dichos agujeros son demasiado grandes y que tenían la misión de permitir que las ofrendas sepulcrales fueran renovadas. S. VON REDEN, *op. cit.*, 94, no parece ver incompatibles ambas funciones.

[102] J. ABÉLANET, *Signes sans paroles. Cent siècles d'art rupestre en Europe occidentale*, Hachette (1986) 67.

[103] D. J. WÖLFEL, *op. cit.*, 214.

[104] J. MARINGER, 220.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

dría lugar algún tipo de sacrificio ante los *cromlechs* («lugar circular») y ceremonias religiosas con una organización considerable a cargo de una casta sacerdotal, pero no hay pruebas de esto. Es posible también, como opina R. Chapman, que las tumbas megalíticas del oeste de Europa sirvieran, entre otras cosas, como símbolos de territorialidad entre sociedades agrícolas antiguas, ya que considera que no es casual que generalmente este tipo de monumentos se encuentren situados en las mejores tierras de cultivo[105]. Por otra parte, las pequeñas esculturas en forma de menhires descubiertas en el sur de Francia, así como los ídolos procedentes de las cuevas de la cuenca del Marne, parecen confirmar el culto de una divinidad femenina simultáneamente al de los espíritus de los muertos y de los antepasados. El culto de la diosa protectora de los muertos, procede de Oriente, a juzgar por los descubrimientos realizados en Liguria y en Cerdeña de estatuillas análogas a las de Francia[106]. Hablaremos de las diosas neolíticas y su relación con la muerte y regeneración más adelante.

En el norte de España era frecuente enterrar a los perros con los muertos, pero parece que en algunos lugares también se sacrificaron seres humanos para que hicieran compañía a ciertos difuntos. En Chamblades, en el lago Leman, se descubrieron varios sarcófagos que contenían el cadáver de un hombre junto con el esqueleto de una mujer y de un niño. Como no parece probable que fallecieran los tres a la vez, se sospecha que en esa región se practicaba el sacrificio de seres humanos. En la Cueva de los Murciélagos, cerca de Granada, se encontró el esqueleto de una mujer con una diadema de oro en la cabeza y, a su alrededor, otros doce esqueletos femeninos en semicírculo, sosteniendo en la mano cestas de esparto fino que seguramente habrían contenido flores el día del sepelio. Se trataría de alguna mujer distinguida o quizá de una sacerdotisa del neolítico, enterrada con sus sirvientas. Tal costumbre funeraria parece proceder de Ur y de Egipto donde se han encontrado tumbas similares más antiguas[107]. Esto no implica necesariamente que se pensara que el séquito de muertos acompañaría al difunto en una posible nueva existencia después de la muerte para servirle. Realmente no sabemos qué finalidad tenían semejantes prácticas. J. Bowker apunta la posibilidad de que se trate de formas «de cortar todo contacto con el difunto, mediante la disociación más dramática de todas»[108], esto es, mediante la destrucción de todas sus posesiones, inclui-

---

[105] R. CHAPMAN, «Ten Years After-Megaliths, Mortuary Practices, and the Territorial Model» en L.A. BECK (ed.), *Regional Approaches to Mortuary Analysis*, New York (1995) 29-51. Véase también, M.A. DEL RINCÓN, en J. BARANDIARÁN-B. MARTÍ-M.A. DEL RINCÓN-J.L. MAYA, *Prehistoria de la Península Ibérica*, Barcelona (1998) 202.

[106] J. MARINGER, 222.

[107] *Ibid*., 232s.

[108] J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 57.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

dos esclavos. De hecho, al menos en lo tocante a las tumbas reales de Ur (en particular, la de la reina Shudad, enterrada con ochenta integrantes de su casa sacrificados para la ocasión), en Mesopotamia no había ningún tipo de esperanza *post mortem*, al menos positiva, como veremos en el capítulo siguiente, lo que dificulta la explicación de que a sus reyes les hiciera falta un séquito después de su muerte.

Sin embargo, esta clase de sacrificios humanos no parece muy extendida entre los neolíticos occidentales, pero demuestra la gran variedad de ideas religiosas que prevalecieron en el oeste de Europa durante el Neolítico[109].

3. *Costumbres funerarias y culto de los difuntos en Europa septentrional*

El centro de las civilizaciones de los agricultores neolíticos del norte de Europa radicaba en Jutlandia (Dinamarca) y en las islas danesas, desde donde se extendían hacia el sur de Suecia y por todo el norte de Alemania. Holanda constituyó la transición entre estas civilizaciones y las del oeste y allí donde entraron unas y otras en contacto se influenciaron mutuamente. La arquitectura megalítica se propagó por casi todo el territorio; solamente las regiones central y occidental de la península de Jutlandia no adoptaron ni las nuevas prácticas ni las nuevas creencias y continuaron enterrando a sus muertos a la antigua usanza en tumbas individuales sencillas. En las regiones meridionales, donde no se disponía de bloques erráticos, se utilizaron pesadas losas en la construcción de las sepulturas. La diferencia con Occidente estriba en que son construcciones megalíticas sin arte representativo, «iconofobos», y menos fastuosas. En su interior se encuentran cavidades cupuliformes y algunos raros signos simbólicos[110].

En las tumbas megalíticas se encuentran huellas abundantes de «fuegos de muertos» y posiblemente también de holocaustos. Asimismo se celebraban ritos diversos en el exterior de las tumbas. En el norte, lo mismo que en el oeste, el culto megalítico de los muertos parece haberse mezclado con el del cielo o del sol. Otra curiosa particularidad de las tumbas megalíticas del norte es que se encuentran edificadas muchas veces en la proximidad de pequeños lagos o estanques, en los que se han encontrado ofrendas[111]. En Tustrup (Jutlandia, Dinamarca) se han encontrado cabañas funerarias de

---

[109] Para más información sobre los sacrificios humanos, especialmente en la Edad de Hierro, cf. M. ALDHOUSE GREEN, *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age & Roman Europe*, Charleston 2002.

[110] J. MARINGER, 233s.

[111] *Ibid.*, 234.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

finales del IV milenio a.C., que seguramente realizaban las mismas funciones de las tumbas megalíticas; quizá «casas de culto» desprovistas de uso doméstico[112].

En sepulturas de civilizaciones mixtas del centro de Alemania se encontraron esqueletos descuartizados, ¿quizá para hacer inofensivos a los muertos a los que se temía? En otras ocasiones se había procurado apaciguar al difunto inhumando a su lado a otras personas, ya sea la esposa o una esclava. En los territorios de las civilizaciones mixtas se solía sacrificar a personas vivas, especialmente mujeres, para enterrarlas junto a ciertos difuntos. Los sacrificios humanos en formas de ofrendas a los muertos recuerda que entonces hacía ya mil años que lo propio sucedía en las tumbas reales de Ur, con las salvedades hechas más arriba en relación con estas prácticas. Según toda probabilidad, se trata de una costumbre indoeuropea cuyas primeras oleadas migratorias procedentes del este alcanzaron Europa hacia el año 2000 a.C[113].

4. *La Gran Diosa de la Vida, de la Muerte y de la Regeneración en el sudeste de Europa*

Ya desde tiempos del Paleolítico Superior, en torno al 35000 a.C., se encuentra en Europa, probablemente traído por las invasiones del este, el culto a la Gran Madre, que encarnaba el deseo humano de fertilidad así como de esperanza de superación de la muerte. La mujer, la engendradora, aparecía como la fuerza creadora todopoderosa, que dominaba sobre el hombre y el animal, sobre la vida y la muerte. Su signo mágico, la vulva, la puerta hacia la vida, se grababa en la roca en los lugares de culto o se esculpía en relieve desde los más antiguos tiempos auriñacenses. En forma de cauríes (moluscos gasterópodos) acompañaba a los difuntos a la tumba, como amuleto, ¿quizá para asegurarles alguna forma de «resurrección»? Un enterramiento del refugio de Laugerie-Basse, no lejos del famoso yacimiento de Les Eyzies en Dordoña, mostraba cauríes formando pareja sobre la frente, los brazos, los muslos, rodillas y pies del cadáver. Sin olvidar las famosas y gruesas *Venus* de Willendorf, Lespugue y las estatuillas de la cueva Grimaldi, entre otras figuras[114]. Pero será especialmente en el Neolítico, con la aparición de la agricultura, donde la diosa de la fertilidad reciba nuevos e importantes atributos. Sin embargo, hay que ser muy prudentes

---

[112] N. CAUWE, *L´Héritage des chasseurs-cueilleurs dans le Nord-Ouest de l´Europe (10000-3000 avant notre ère)*, Paris (2001) 121.

[113] J. MARINGER, 236s.

[114] K. GUTBROD, *op. cit.*, 53ss.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 3

Diosa parturienta de Chatal Hüyük

a la hora de sobrevalorar la supuesta evidencia de una solitaria Diosa Madre universal, sin negar por ello su importancia[115]. Pero esto ya desborda nuestro tema.

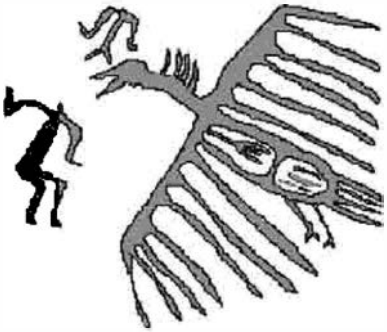
En el Neolítico de la Vieja Europa, especialmente en el sudeste (desde el Egeo hasta el Adriático; por el Norte hasta la antigua Checoslovaquia, sur de Polonia y oeste de Ucrania), podemos descubrir cómo la Diosa de la Fertilidad o Diosa Madre es una imagen mucho más compleja de lo que se piensa. No representa sólo la fertilidad humana, de la tierra o de los animales(la Dama de las Bestias), también es poseedora de todos los poderes destructivos de la naturaleza. No es la Tierra, sino una hembra humana, capaz de transformarse en multitud de seres vivos de diferente forma: cier-

[115] Opinión que expresa muy razonablemente L. MESKELL, «Goddesses, GIMBUTAS and `New Age' archaeology», *Antiquity* 69 (1995) 74-86.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 4

Buitre junto a cadáveres (Chatal Hüyük)



va, perro, sapo, abeja, mariposa, árbol o pilar[116]. Es posible que la concepción de la Gran Diosa como señora de la vida y la muerte y dueña de los animales, encontrara su forma clásica en Chatal Hüyük, en Anatolia central, desde el VII milenio a.C. Descubierto en 1958, es posiblemente el poblado neolítico más importante por su riqueza de objetos de todo tipo. En las paredes de sus santuarios del estrato VII (hacia 6.050 a.C.) aparece en relieve la diosa dando a luz con sus piernas ampliamente separadas y asociada a cabezas o astas de toro, como confirmando y fortaleciendo su poder[117]. También aparecen figuras de barro representando a la diosa, que por su grosor recuerdan a las *Venus* del Paleolítico superior, una de las cuales la muestra dando a luz, sentada en un trono y apoyada sobre cabezas de león[118].

En las pinturas de las paredes de los santuarios del estrato VII, aparecen cuervos o buitres que caen sobre los cadáveres. Como se enterraban sólo los esqueletos, los cuervos o insectos se encargaban de mondar los huesos del muerto. Parece que los cadáveres eran expuestos en plataformas accesibles a estos animales pero no a perros u otros animales que pudieran arrastrar los huesos, pues se han encontrado bastantes esqueletos enteros y articulados. No falta quien ve en estas aves rapaces a démones psicopom-

---

[116] M. GIMBUTAS, *Diosas y Dioses de la Vieja Europa (7000-3500 a.C.)*, Madrid (1991) 273. La autora desarrolla iconográficamente las tesis de este libro en su *The Language of the Goddess*, San Francisco 1991. En su día el periodista P. RODRÍGUEZ publicó un libro en el que divulgaba las opiniones de M. GIMBUTAS, titulado *Dios nació mujer*, Barcelona 1999. Para un período posterior y el estudio de la diosa Luna, véase la obra muy particular de R. GRAVES, *La Diosa Blanca*, 2 vols., Madrid 1986.

[117] *Ibid.*, 201; K. GUTBROD, *op. cit.*, 61-67.

[118] K. GUTBROD, *op. cit.*, 66.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

pos (o guías de almas)[119]. En opinión de P.K. Wason, parece que en Chatal Hüyük, como en general en todo el Neolítico, había evidencias de ser una sociedad desigual, en la que el estatus superior correspondía al estamento religioso (sacerdotes, chamanes o lo que fueran). Por el número de enterramientos encontrados y por la riqueza de sus ajuares, parece que en Chatal Hüyük las mujeres ocupaban al menos un rango tan alto como el que podían alcanzar los hombres[120].

Para representar a los hombres muertos, se les pintaba sin cabeza. Las viviendas, cuyo acceso era por el tejado, estaban provistas de una cocina con hogar y un horno, y de una o dos plataformas, lugares elevados con respecto al nivel del suelo, que servían como asiento o cama, y bajo los cuales se enterraba a los muertos[121]. ¿Con la intención de que éstos participen en la vida diaria de los vivos?[122].

Volviendo a la interpretación de M. Gimbutas sobre las Grandes Diosas, éstas se colocaban en tumbas aisladamente, en pares o incluso en docenas. También se ofrecían, como regalo a los muertos, vasijas excelentemente decoradas que representaban escenas cosmológicas. Así, por ejemplo, en una tumba del cementerio de Vykhvatintsi (Moldavia) se encontraron cinco vasijas, tres figurillas de arcilla del mismo tipo, cuentas de caparazón y una fusayola, la cual sugiere el aspecto de una diosa del hilado, esto es, la Diosa del Destino. El huso sería un atributo de la Gran diosa del Mediterráneo oriental[123]. El concepto de la dualidad «vida continua/muerte» se remonta a la época Neolítica-Calcolítica. En los cementerios de la Vieja Europa la postura típica de los muertos es la de brazos cruzados y bien pegados al cuerpo (¿la actitud del feto en la matriz?). Los bebés y los niños que se introducían en *pithoi* (jarras grandes generalmente de barro para almacenamiento de aceite o de vino y en ocasiones utilizadas como jarras funerarias) con forma de huevo para su enterramiento tenían los brazos fuertemente apretados contra el cuerpo, la posición fetal natural. Un *pithos* era la matriz, de la misma manera que la fosa de la tumba era una matriz de la que el niño o el adulto podían salir para nacer de nuevo. Por este mo-

---

[119] Cf. J. M. GÓMEZ-TABANERA, «Prehistoria (mitos y creencias)» en A. ORTIZ-OSÉS y P. LANCEROS (dirs.), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao (1997) 649.

[120] P.K. WASON, *The archaeology of rank*, Cambridge 1994. Sobre las prácticas mortuorias practicadas en Chatal Hüyük, véanse las pp. 156-163. En relación al papel de la mujer, p. 178, aunque no niega la posibilidad, considera que no está claro que se pueda afirmar que la cultura y sociedad de Chatal estuvieran centradas en la cultura de la «madre-mujer», como defiende M. GIMBUTAS.

[121] K. GUTHROD, 63s.

[122] M. SJÖÖ-B. MOR, *The Great Cosmic Mother. Rediscovering the Religion of the Earth*, San Francisco (1991) 78.

[123] M. GIMBUTAS, *op. cit.*, 183.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

tivo se llenaban vasijas en miniatura de pintura roja y se colocaban en las tumbas. El color rojo era tan efectivo como la sangre real necesaria para el restablecimiento de la vida[124].

La imagen de la Gran Diosa de la Vida, Muerte y Regeneración con forma antropomórfica, con una proyección de sus poderes a través de insectos y animales es el símbolo externo de una comunidad preocupada por los problemas de la vida y del ciclo de la muerte. De esos insectos y animales destacan la abeja y la mariposa (símbolo de la transformación y regeneración; aparecen diosas con estas imágenes en el emplazamiento de Cucuteni Tardío de Bilcze Zlote, oeste de Ucrania y en tumbas-cámara de Micenas, entre otros[125]), el ciervo (símbolo de regeneración por su cornamenta, vasija de Muldava e incluso una escultura del cementerio de Kerameicos en Atenas, del siglo X a.C.[126]), el oso (la diosa como madre y niñera, quizá por la devoción maternal de las osas; yacimiento de Vinca, sur de ex-Yugoslavia[127]), el sapo y tortuga (la diosa figurada como feto humano, el cual al hombre prehistórico le podría recordar la forma de estos animales; en Grivac, centro de ex-Yugoslavia, en Maissau, Austria Baja, etc.[128]), el erizo («Damas Erizo» como útero o feto de animal, ya que el erizo recuerda al útero de una vaca después del parto, yacimientos de Vinca, Cucuteni y Balcanes Orientales[129]), y el perro (doble de la Diosa Luna, a la que ladran los perros; en Cucuteni, Llengyel de Strelice, centro de la entonces Checoslovaquia, etc.[130]).

Su extraordinario triángulo púbico podría estar relacionado con el concepto del «Seno de la Gran Madre» o el «regazo de la reina subterránea», pero no era completamente femenina. Era andrógina en el Neolítico, con un cuello en forma de falo (yacimiento de Nea Nikomedeia, norte de Grecia); la bisexualidad divina resalta su poder divino. Es posible que la separación de sus atributos masculinos ocurriera en el VI milenio a.C. Por su aspecto subterráneo y atemorizante debió de haber sido una Madre Terrible, quizá ansiosa de sangre humana y animal, tal como indica su epifanía con forma de perro feroz. No hay imagen aislada de una Madre Terrible, ya que los aspectos de vida y muerte están estrechamente unidos. Se colocaba en tumbas para estimular y perpetuar los poderes procreadores del muerto[131].

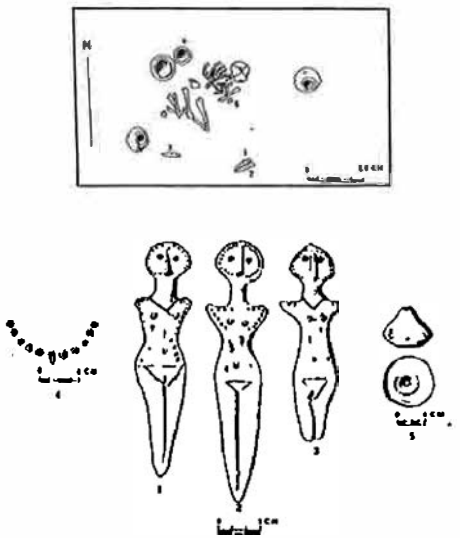
---

[124] *Ibid.*, 183
[125] *Ibid.*, 210-219.
[126] *Ibid.*, 197-201.
[127] *Ibid.*, 222-227.
[128] *Ibid.*,, 201-208.
[129] *Ibid.*, 208-210.
[130] *Ibid.*, 195-197.
[131] *Ibid.*, 227.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 5

Figurillas de terracota con gran triángulo púbico del ajuar funerario de una inhumación del Cucuteni Tardío (Tripolye).



La Gran Diosa europea daba vida a los muertos. Sus manos mágicas de cuatro dedos, como aparecen pintadas en vasijas o esculpidas en relieves en los Balcanes Orientales, y su música también mágica, como aparece en vasijas antropomórficas con agujeros de Sultana, sur de Rumanía, se usaban para liberar las fuerzas de la vida[132]. No faltan tampoco símbolos de «llegar a ser»(huevos, crecientes, cuernos y cruces dentro de círculos), grabados y pintados por todo su cuerpo en figurillas o en vasijas votivas de Cucuteni y los Balcanes Orientales[133]. Los huevos partidos en dos mitades y los gemelos eran conceptos que se acentuaban en todas sus muchas representaciones, convirtiéndose hacia el 4000 a.C. en emblema de la diosa, incluso hasta los períodos Minoico y Micénico[134].

Como puede verse, en el Neolítico la muerte aparece estrechamente unida a los procesos de fertilidad y regeneración, especialmente vinculados al culto a la Gran Diosa en todas sus manifestaciones. Sin embargo,

---

132 *Ibid.*, 187-190.
133 *Ibid.*, 190-193.
134 *Ibid.*, 228.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

algunos autores cuestionan la existencia de un culto a la diosa Madre en el Neolítico y optan por ver en las distintas representaciones de figurillas y esculturas un tipo, un modelo heurístico, sin más consistencia ontológica que la que surge de las diversas culturas. Así, particularmente en Chatal Hüyük, habría un tipo histórico-religioso de la Tierra madre, asociado a una figura masculina, el toro o el macho cabrío, fecundador, que podría remitir a un Ser supremo celestial, propio de las civilizaciones dedicadas a la ganadería[135].

VI. **Conclusiones**

Después de este rápido repaso sobre las principales actitudes del hombre prehistórico con respecto a la muerte de sus congéneres, llega el momento de las conclusiones. Y no será fácil a causa de los escasos y a veces dudosos testimonios que actualmente se poseen de enterramientos. Desde una perspectiva optimista de la interpretación de dichos hallazgos, podrían extraerse las siguientes conclusiones referidas al Paleolítico[136]:

1º. Las ofrendas alimenticias a los muertos indicarían una visión del muerto como de un cadáver viviente.
2º. Las armas e instrumentos colocados junto a la tumba le servirían al muerto para provisionarse de alimentos cuando se termine la comida.
3º. Los hogares y cenizas cerca de los muertos serían para abrigarlo del frío.
4º. El empleo del almagre u ocre rojo buscaba devolver al difunto el color del organismo viviente, su sangre.
5º. El empleo de las conchas simbolizaría el nacimiento, recordando la puerta por la que entra el niño en este mundo, y la «resurrección», como el molusco que es algo vivo encerrado en el mineral, pero que puede salir libremente. Alegoría de una tumba en la que el muerto va a estar despierto.
6º. La posición encorvada impuesta a los cadáveres como la posición fetal o algunos enterramientos con el rostro hacia el fondo de la fosa, que podrían indicar la creencia de que la salida hacia el otro mundo se encontraba en esa dirección, puesto que el más allá estaba bajo tierra, creencia que siguen manteniendo muchos pueblos.

---

[135] Así P. SCARPI, «Las religiones del mundo antiguo: los politeísmos» en G. FILORAMO-M. MASSENZIO- M. RAVERI y P. SCARPI, *Historia de las religiones*, Barcelona (2000) 17-19.
[136] Para esta síntesis de una interpretación optimista sigo a P. CHALUS, *op. cit.*, 23-26.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Sin embargo, esta perspectiva optimista hoy día parece superada por muchos investigadores. No hay evidencia de los puntos 3º, 5º y 6º. Los puntos 1º, 2º y 4º son posiblemente más aceptables, destacando el 4º por su riqueza interpretativa, que no obstante también se discute. En cualquier caso, en mi opinión, no debería caerse en un excesivo escepticismo que llevara a la casi nula capacidad de afirmar nada sobre la muerte del hombre paleolítico. Es probable que hace trescientos mil años el *Homo heidelbergensis* tratara de manera diferenciada y consciente a los cadáveres de sus congéneres (Sima de los Huesos de Atapuerca). Tiempo después, parece evidente que cuando el hombre del Paleolítico Inferior entierra a sus muertos, o al menos a algunos de ellos, lo hace acompañándolo de una serie de objetos que hacen pensar en un ajuar funerario. Esto es muy claro en Europa ya desde el hombre de Neandertal, lo que denotaría una especial preocupación por la muerte y quizá un tipo de esperanza *post mortem*, de la que no puede afirmarse nada. Aunque esto hay que matizarlo: no siempre se puede inferir de dicha práctica la creencia en una vida después de la muerte (sea cual fuera ésta), ya que, como se verá en los siguientes capítulos, el enterramiento era común incluso en culturas que no esperaban nada después de la muerte, como atestiguan sus fuentes literarias[137].

Las pinturas parietales del hombre del Paleolítico Superior parecen apuntar a interpretaciones mágicas y/o chamánicas en torno a la muerte y la caza, pero éstas no dejan de ser meras hipótesis con mayor o menor fundamento, y por tanto siempre discutibles. Pero de ser ciertas, especialmente la relativa al chamanismo, habría evidencia, al menos desde el Paleolítico Superior, de la creencia en algún tipo de transcendencia espiritual que incluye la posibilidad de contactar con los espíritus, aunque se desconoce su contenido preciso. No debe olvidarse tampoco la posible preocupación solidaria del hombre de Neandertal ante las dolencias físicas de sus congéneres (recuérdese el ejemplo de Shanidar IV), preocupación que haría poner en práctica, ritos chamánicos incluidos, todos sus conocimientos para paliar tal sufrimiento, retrasando así, todo lo posible, la llegada de la muerte.

En el Neolítico es patente una mayor conciencia del fenómeno de la muerte y los enterramientos, más complejos a la par que las sociedades a las que pertenecen, ya no admiten dudas sobre la evidencia de la preocupación por la muerte, unida a una especie de esperanza de renovación del muerto, quizá vinculada a los procesos regenerativos de la Naturaleza, algo lógico en sociedades sedentarias y agrícolas. El culto a la fertilidad y a la

---

[137] Más aún, L.V. GRINSELL, *Barrow, Pyramid and Tomb. Ancient burial customs in Egypt, the Mediterranean and the British Isles*, London (1975) 53, llegará a decir que en algunas sociedades esta práctica se debe solamente a la repugnancia que producía el usar entre los vivos los objetos de los difuntos.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Diosa Madre, aunque sólo fuera como un tipo o modelo heurístico, en su variedad de expresiones, tales como diosa de la vida y diosa de la muerte, muestran claramente esto, hasta el punto de encontrarse en algunos enterramientos esculturas representativas de la misma.

Valgan como colofón de este capítulo las siguientes palabras del prestigioso profesor de Genética, F. Ayala:

> Una manifestación segura de la conciencia de la muerte es el entierro de los muertos: la misma autoconciencia que nos lleva a percibirnos como sujetos individuales, nos lleva a percibir a los demás también como sujetos individuales semejantes a nosotros mismos y que deben ser tratados como tales. El entierro ritual es un atributo universal de los hombres que no se da en ningún otro animal. Los animales o ignoran totalmente la muerte de otros individuos de la misma especie, o los tratan como desechos (por ejemplo, las abejas, hormigas y otros insectos sociales que arrojan los cadáveres fuera de la colmena de la misma manera que cualquier otro despojo) o como alimento(por ejemplo, las termitas que se comen los cadáveres de la colonia al igual que cualquier otra sustancia con valor nutritivo). El entierro ritual, que existe en la humanidad al menos desde el Hombre de Neandertal, pero que no se da en ningún otro organismo, nos dice que los hombres, pero no los demás animales, tienen conciencia de la muerte. A su vez la conciencia de la muerte individual nos indica que los demás seres humanos tienen, al igual que cada uno de nosotros, conciencia de sí mismos mientras que los demás animales no la tienen[138].

[138] F.J. AYALA, *Origen y evolución del hombre*, Madrid (1986)189.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Capítulo II

La muerte en las culturas del Creciente Fértil antiguo

A diferencia de la precariedad de datos que ofrecía el período prehistórico y de la dificultad de su interpretación, la escritura, con la que irrumpe la Historia hace 5.000 años, permite disponer de fuentes literarias escritas que facilitan el conocimiento y comprensión de lo que las más antiguas culturas pensaban sobre la muerte y el más allá. Es el caso de las primeras grandes civilizaciones de la región del Creciente Fértil, particularmente Mesopotamia, entre los ríos Tigris y Eufrates, y Egipto, cuya vida depende de otro gran río, el Nilo. Precisamente, algunas de las más antiguas e importantes obras literarias de la antigüedad tienen como tema principal el que aquí ocupa: la muerte. Es el caso de los mitos sumerio-acádicos llamados *Poema de Gilgamesh*, *El descenso de Inanna a los infiernos*, y de textos egipcios como los llamados *Textos de las Pirámides*, *Textos de los Sarcófagos* y *El Libro de los Muertos*.

Respetando que la escritura surge por primera vez en Sumer, este estudio comenzará por Mesopotamia.

La muerte en Mesopotamia

A pesar de la variedad de períodos de dominación por los que pasó el territorio mesopotámico: los períodos de Sumeria, Uruk (3000-2800 a.C.) y Jemdet-Nasr (2800-2600 a. C.), el período Mesilim (2600 a. C. en adelante), el imperio de Acad (2350-2150 a.C.), el nuevo imperio sumerio (2050-1950 a.C.),

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

el antiguo imperio babilónico (1950-1530 a.C.), el dominio de los pueblos de las montañas (hititas[1], casitas, hurritas, 1530-1350 a.C.) y el imperio asirio (1350-612 a.C.)[2], la literatura mitológica mantiene unas constantes que iremos viendo a lo largo de esta exposición.

En Mesopotamia y en todo el halo que irradió la cultura babilónica, así como en el Levante sirio-mesopotámico y sirio-palestino (sobre los que se hablará en otro capítulo), los planteamientos existenciales siempre se hacen a este lado de la vida[3]. La visión de todo lo que pudiera ocurrir tras la muerte (*mutu)* es negativa, a diferencia de la visión egipcia que, además, planifica a gran escala la vida de ultratumba, como veremos más adelante[4].

Tres serán los puntos centrales de este estudio referido a Mesopotamia y que, de alguna forma, sintetizan el pensamiento mesopotámico en torno a la muerte: la búsqueda infructuosa de la inmortalidad a través del *Poema de Gilgamesh*; el inframundo del que no se vuelve, cuya fuente principal es *El descenso de Inanna a los Infiernos*, y, finalmente, la importancia y el sentido social dado por los vivos al cuidado de los difuntos.

I. *La búsqueda infructuosa de la inmortalidad*

El *Poema de Gilgamesh* es, además de una de las más grandes obras de la literatura antigua, posiblemente el texto mesopotámico que mejor puede ilustrar acerca de la concepción que de la muerte tenían los hombres (sumerios, acadios, babilonios y asirios) que vivían a lo largo de los ríos Eúfrates y Tigris.

---

[1] Sobre éstos, cf. B.J. COLLINS, «Necromancy, Fertility and the Dark Earth: The Use of Ritual Pits in Hitite Cult» en P. MIRECKI-M. MEYER (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Köln (2002) 224-241; T. BRYCE, *Life and Society in the Hittite World*, Oxford 2002.

[2] Para las fechas sigo a K. GUTBROD, *Historia de las antiguas culturas del mundo. Arqueología*, Barcelona (1987) 118-139. Una clara exposición de la historia y cultura de Mesopotamia puede verse en M. ROAF, *Atlas de Mesopotamia y el antiguo Oriente Medio*, 2 vols., Madrid 1992.

[3] J. LÓPEZ-J. SANMARTÍN, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egipto y Mesopotamia*, Barcelona (1993) 474.

[4] Se ha pretendido explicar esta diferente concepción de la vida *post mortem* entre Egipto y Mesopotamia atribuyéndola a la diferencia climática: las inundaciones regulares del Nilo frente a los extremos de temperatura en Mesopotamia, sus violentas tormentas en su llanura y la incertidumbre y virulencia de las inundaciones del Tigris y Eúfrates. De todas formas, ésta y otras explicaciones (diferencias raciales, diferentes materiales de preservación más seguros en Egipto que en Mesopotamia, etc…) no son suficientes para explicar tal diferencia; S.G.F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester (1963) 70s.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Históricamente, este poema debe situarse a comienzos de la época sumeria, en el tercer milenio antes de Cristo (aunque con dudas, se puede admitir que Gilgamesh fue realmente rey de Uruk en torno al 2750 a.C.), pero tuvieron que pasar varios siglos antes de ser fijado por escrito. Dicha fijación pasó por tres momentos: la versión paleobabilónica, la redacción cassita y la versión asiria. Un proceso de elaboración cuyos límites estarían entre el 2500 y el 650 a.C., fecha en la que el texto ya se encontraba en la biblioteca del rey asirio Asurbanipal (669-626 a.C.) como demostraron hallazgos arqueológicos realizados en Nínive. En la elaboración de la epopeya de este rey fijada en doce tablillas que recogen las diversas versiones mencionadas, influyeron tres poemas sumerios sobre Gilgamesh: *Gilgamesh y el País de los Vivos*, *Gilgamesh y el Toro Celeste* y *Gilgamesh, Enkidu y el Mundo Inferior* (recogido en la versión asiria contenida en la tablilla XII y que difiere totalmente del contenido de las once tablillas restantes). Por supuesto, no están recogidos íntegramente, pues, según las versiones, sufrieron retoques. En cualquier caso, precisamente esta pluralidad de versiones mesopotámicas permite mostrar una visión común en el tema de la muerte, a pesar del paso del tiempo y de la variedad de pueblos que contribuyeron a fijar el texto[5].

El contenido del poema es, sucintamente, el siguiente: Gilgamesh, hijo de la diosa Ninsun y de un mortal, es rey de Uruk. Gran constructor, hace de su ciudad una fortaleza inexpugnable. Es un déspota cruel y todas las mujeres sirven a su placer. Sus súbditos, aplastados por esta opresión, suplican a los dioses que les libren de él; los dioses Anu y Aruru deciden entonces suscitar un gigante para combatirlo y matarlo. Es Enkidu, gigante salvaje que no conoce la civilización y vive entre las fieras. Gilgamesh, avisado por un cazador, decide enviar a una hieródula para seducir a Enkidu, lo que consigue, iniciando así el proceso de civilización del gigante. Enkidu se dirige a la ciudad para enfrentarse a Gilgamesh, avisado esta vez en sueños interpretados por su madre (hasta aquí la tablilla I). En el duro combate Gilgamesh queda en desventaja que no es aprovechada por Enkidu, admirado éste del valor de su rival, y terminan haciéndose amigos (tablilla II). A partir de aquí comienzan una serie de aventuras en las que los dos nuevos amigos son protagonistas: derrotan y matan al terrible gigante Humbaba que habitaba el Bosque de los Cedros (tablillas III-V);

---

[5] Una completa introducción y una traducción crítica del poema en F. LARA, *Poema de Gilgamesh*, Madrid 1980. Esta será la traducción que siga de ahora en adelante como indicaré oportunamente. También puede ser válida la traducción realizada por E.A. SPEISER y recogida en la obra de J.B. PRITCHARD, *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Barcelona (1966) 46-88. Para los demás textos mesopotámicos, además de la obra de PRITCHARD, tenemos F. LARA, *Mitos sumerios y acadios*, Madrid 1984.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Gilgamesh, conocedor del cruel destino sufrido por sus amantes anteriores, rechaza los amores de la diosa Ishtar, quien, despechada, presiona a su padre Anu a crear al Toro Celeste para matar al rey de Uruk, pero Enkidu logra matar al Toro e insulta a la diosa (tablilla VI). Como consecuencia de la muerte de Humbaba, del Toro Celeste y de los desprecios a la diosa Ishtar, el dios Enlil decreta y causa la muerte de Enkidu (tablilla VII), lo que provoca el dolor y el lamento funerario de Gilgamesh (tablilla VIII). Este, ante el temor de la muerte, decide buscar la inmortalidad y se dirige al encuentro de Utnapishtim[6], el único superviviente del diluvio provocado por los dioses y único hombre, junto con su mujer, que había alcanzado la inmortalidad, lográndolo encontrar tras un azaroso viaje por lugares nunca atravesados por mortales (tablillas IX-X). Aunque Gilgamesh no consigue la inmortalidad al no superar la prueba que le pone Utnapishtim, no dormir durante seis días y siete noches, obtiene de éste la planta de la eterna juventud que, fatalmente, le es arrebatada por una serpiente. Gilgamesh, fracasado en su búsqueda, retorna a Uruk(tablilla XI).

De una lectura serena del Poema pueden extraer, a mi modo de ver, cuatro ideas fundamentales en torno al tema de la muerte, y que sintetizan el pensamiento mesopotámico en relación con el mismo:

1º. La muerte provoca temor. Gilgamesh, ante el cadáver de su amigo, se pregunta temeroso por la muerte:

> Cuando muera, ¿no seré como Enkidu?
> El miedo se ha metido en mis entrañas;
> temeroso de la muerte vago por la estepa (IX 1, 3-5)[7].

> Tabernera, ahora que he visto tu rostro,
> no consientas que vea la muerte que constantemente temo (X 2, 13)[8].

2º. El destino de la humanidad es la muerte y así queda patente en el fracaso de Gilgamesh en su búsqueda de la inmortalidad. El caso de Utnapishtim no deja de ser una excepción. Ante el cuerpo sin vida de Enkidu, Gilgamesh exclama:

> ¡Ha conocido el destino de la humanidad! (X 2, 4)[9].

La versión asiria es incluso más explícita que la babilónica:

> Sobre él ha caído la mala suerte de la especie humana (X 2, 5)[10].

---

[6] En el relato sumerio del diluvio el protagonista es el rey Ziusudra.
[7] Traducción de F. LARA, *Poema de Gilgamesh*, Madrid (1980) 203.
[8] *Ibid.*, 215.
[9] *Ibid.*, 215.
[10] *Ibid.*, 219.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

La tabernera Siduri, a la que encuentra Gilgamesh en su camino de búsqueda de Utnapishtim, le recuerda que los dioses decretaron la muerte para el hombre:

> No alcanzarás la vida que persigues.
> Cuando los dioses crearon la humanidad,
> la muerte para la humanidad decretaron,
> reservando la vida para sí mismos (X 3, 2-5)[11].

No nos debe extrañar esta «arbitrariedad» por parte de los dioses. Ya desde la creación del hombre queda claro el propósito poco misericordioso de los dioses para con su nueva criatura:

> Amasaré[dice Marduk]sangre y crearé huesos.
> Estableceré un salvaje, «hombre» se llamará.
> En verdad un hombre salvaje crearé.
> Se le encargará el servicio de los dioses para que puedan reposar (*Enuma Elish* VI, 5-8)[12].

> Después que Ea, el sabio, hubo creado la humanidad
> (Y) le hubo impuesto el servicio de los dioses (Enuma Elish VI, 35-36)[13].

Ni siquiera en la leyenda acádica de Adapa (la recensión más antigua data del s. XIV a.C. y fue hallada en los archivos de El-Amarnah) se encuentra un comportamiento mucho más benigno de los dioses hacia el hombre. Adapa es un sabio intachable, sacerdote de la ciudad de Eridu y que proporciona comida al dios Ea. Un día que pescaba, el dios del viento le volcó la barca. Adapa le maldice y rompe sus alas. El dios Anu se enfada y exige que Adapa se presente ante él. Ea le aconseja a Adapa que se vista de luto y que diga a los porteros de la puerta celestial que está de luto por los dioses Tammuz y Gizida (precisamente los porteros) y que no coma ni beba las sustancias mortales que Anu le ofrecerá. Y así lo hace. Los dioses Tammuz y Gizida, al ver que alguien lleva luto por ellos, se alegran e interceden por Adapa ante Anu. Este, entonces, ofrece el pan y el agua de la vida a Adapa, quien, fiel al consejo de Ea, los rechaza. Este rechazo supone que el hombre jamás obtendrá la inmortalidad[14]. ¿Es una simple equivocación por la que el hombre pierde la inmortalidad[15] o se trata de unos dioses caprichosos

---

[11] *Ibid.*, 215s.

[12] Traducción de S.N. KRAMER en J.B. PRITCHARD, *La Sabiduría del Antiguo Oriente,* Barcelona (1966) 42.

[13] *Ibid.*, 43.

[14] Puede leerse el texto en J.B. PRITCHARD, *op. cit.*, 89-94 y en F. LARA, *Mitos sumerios y acadios*, Madrid (1984) 445-449.

[15] Como opinan F. LARA, *op. cit.*, 552 y H. RINGGREN, *Le Religioni dell'Oriente Antico*, Brescia (1991) 200.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

que, en el fondo, no quieren otorgar la inmortalidad al hombre?[16]. En cualquier caso, el hombre parece abocado al capricho de los dioses, pues Adapa en ningún momento ha actuado por sí mismo sino siempre en función de los intereses de éstos[17].

Por tanto, tanto en el *Poema de Gilgamesh* (éste con mucho más dramatismo) como en la leyenda de Adapa, de una forma u otra, le es negada al hombre la inmortalidad. ¿Qué le queda al hombre? La tabernera Siduri lo dice claramente:

> Tú, Gilgamesh, llénate el vientre,
> goza de día y de noche.
> Cada día celebra una alegre fiesta.
> ¡Día y noche danza y juega!.
> Ponte vestidos flamantes,
> lava tu cabeza y báñate.
> Cuando el niño te tome de la mano, atiéndelo y regocíjate.
> Y deléitate con tu mujer, abrazándola.
> ¡Esa es la tarea de la humanidad! (X 3, 6-14)[18].

3°. El muerto va al inframundo del que, en principio, no se puede volver. Sobre el inframundo se volverá en el apartado siguiente, pero valga el siguiente texto al respecto:

> Mirándome [cuenta Enkidu a Gilgamesh su sueño]me guía a la Casa de las Tinieblas, a la mansión de Irkalla,
> a la casa donde se entra sin esperanza de salida.
> Por los caminos que son sólo de ida y nunca de vuelta
> me conduce hasta la morada cuyos habitantes carecen de luz
> donde el polvo es su vianda y la arcilla su manjar.
> Están pergeñados como pájaros revestidos de plumas,
> no ven la luz, en tinieblas permanecen (VII 4, 33-39)[19].

En principio, nadie vuelve del inframundo, pero en la tablilla XII del Poema, que originariamente no pertenecía al mismo y que, como ya ha quedado dicho, contradice el resto del Poema, se cuenta cómo Enkidu des-

---

[16] Como opina I.P. COULIANO, *Más allá de este mundo*, Barcelona (1993) 72. De parecida opinión es S.H. HOOKE, «La religión de Babilonia y Asiria» en E.O. JAMES, *Historia de las Religiones*, vol. II, Barcelona (1956) 68.

[17] Esta actitud caprichosa de los dioses no significa que éstos actuaran siempre despóticamente en los asuntos de los hombres. Más aún, eligen a los reyes con el fin de que hagan justicia; cf. O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Los dioses y el pecado en Babilonia*, El Escorial-Madrid (1961) 28-35.

[18] Traducción de F. LARA, *Poema de Gilgamesh*, Madrid (1980) 216. ¿No recuerda este texto al libro bíblico del Eclesiastés o Qohélet, especialmente 9, 7-9? Se verá más adelante al tocar el tema de la muerte en el judaísmo.

[19] Traducción de F. LARA, *op. cit.*, 193.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

ciende al mundo inferior para recuperar un palillo y un tambor perdidos por Gilgamesh. A su regreso, Gilgamesh le pregunta excitado qué ha visto en el inframundo, pero Enkidu, horrorizado, no quiere responder:

> ¡No, (nada) te contaré! ¡Nada te contaré!
> Porque si te contara el estado de las cosas que he visto
> en el mundo inferior
> te vería sentarte para llorar.
> (Está bien, sea). Me sentaré y lloraré.
> Mi cuerpo (…), que tú tocaste mientras se regocijaba tu corazón,
> lo devoraron, como si fuera una ropa vieja, los gusanos.
> Mi cuerpo (…) que tú tocabas, mientras se regocijaba tu corazón,
> (…) está(hoy)cubierto de polvo (XII 4, 89-98)[20].

4º. Al morir todos los hombres son iguales y nada es imperecedero, estando el día de nuestra muerte en manos de los dioses:

> ¿Acaso edificamos nuestras casas para siempre y para siempre sellamos nuestras propiedades?
> ¿Acaso los hermanos dividen porciones para siempre?:
> ¿Acaso divide para siempre el odio?
> ¿Acaso el río siempre crece y causa inundaciones?
> ¿La libélula(abandona su)vaina para que su cara(no)pueda mirar(sino)la cara del sol?
> Ya desde los días de antaño no hubo permanencia de nada.
> ¡Los que duermen y los muertos qué iguales son!
> ¿Hay alguna diferencia entre el esclavo y el señor cuando se hallan al término de su destino?
> Desde siempre los anunnaki, los grandes dioses, se han reunido,
> y la diosa Mammerum, creadora del destino, con ellos fija el hado.
> Los dioses deciden sobre nuestra muerte y nuestra vida
> pero no revelan el día de nuestra muerte (versión asiria, X 6, 26-39)[21].

Sólo los dioses escapan a este destino mortal del hombre, y en esto precisamente consiste su divinidad. Sin embargo, la mitología cuenta cómo algunos dioses murieron de forma violenta a manos de otros dioses y fueron aprovechados como materia prima de criaturas importantes: es el caso de Apsû, Tiamat y Kingu en el *Enuma Elis* (IV, 94-106; VI, 31-33). El caso del dios Dumuzi, quien acaba sustituyendo a su esposa Inanna en los Infiernos y cuya muerte se describe en el mito sumerio *La muerte de Dumuzi*[22], del siglo XVIII a.C. Es el caso de un dios que en la época acádica, no en la sumeria, y bajo el nombre de Tammuz, se convierte en dios de la

---

[20] *Ibid.*, 259s.
[21] *Ibid.*, 228s.
[22] Puede leerse en F. LARA, *Mitos sumerios y acadios*, Madrid (1984) 193-197.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

vegetación que muere con el año y renace en primavera. Recuerda al Osiris egipcio[23] y en Siria es identificado con Adonis. Sin embargo, estos casos, como el mencionado del mortal Utnapishtim que alcanza la inmortalidad tras escapar del diluvio, no dejan de ser excepciones: los dioses siguen siendo inmortales y los hombres no[24].

La muerte en Mesopotamia es el final del hombre (*awilum*) y no hay ninguna referencia a algo que pueda parecerse a la idea de la inmortalidad del alma, como ya ha quedado claro. Tampoco parece haber ninguna referencia a una especie de juicio de los muertos[25]. El caso del juicio de los Anunnaki, dioses del Infierno que condenan a Inanna por enfrentarse a su hermana Ereshkigal, reina de los Infiernos, no refleja con claridad una idea de juicio a los muertos (Inanna es diosa celestial) y menos aún que los muertos reciban un premio o un castigo tras dicho juicio. Este papel de jueces de los Anunnaki contra Inanna, que aparece en el mito sumerio de «El descenso de Inanna a los Infiernos», del que hablaremos a continuación, no aparece en su versión acádica.

Una vez muerto, lo que había sido una unidad individual (*awilum*) da lugar a dos productos: el «cadáver» (*salamtu*, *pagru*), destinado a la descomposición rápida de la «carne» (*siru*), y, transcurrido un tiempo relativamente breve, del «muerto» (*lú.ús*, en sumerio; *nitu*, en acadio) sólo queda el esqueleto (*esemtu*). En caso de mudanza o emigración se recogían los huesos y se llevaban al nuevo lugar de residencia. Pero, además del esqueleto, quedaba algo más: el *etemmu*, en acadio, o, en sumerio, *gidim*. Se suele traducir por «espectro», «espíritu», «ánima», etc. En ningún caso hay que entenderlo en sentido de alma o espíritu puro, pues la cultura mesopo-

---

[23] Aunque las diferencias entre Osiris y Tammuz son claras: mientras en el mito de Osiris el hombre se identifica con él esperando compartir una vida *post mortem*, en el caso de Tammuz no cabe esa esperanza, a lo sumo la esperanza de escapar del Infierno y volver a la vida terrena. Sobre esto ver S.G.F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester (1963) 101-103.

[24] J. LÓPEZ-J. SANMARTÍN, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egipto y Mesopotamia*, Barcelona (1993)475. Ver también E. CASSIN, «Le mort: valeur et représentation en Mésopotamie ancienne» en G. GNOLI-J.P. VERNANT(dirs.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris (1982) 355-372.

[25] Como, entre otros, opinan G. CONTENAU, *La vida cotidiana en Babilonia y Asiria*, Barcelona (1958) 294; W.H.Ph. ROMER, «La religión de la antigua Mesopotamia» en C. J. BLEEKER-G. WINDENGREN, *Historia Religionum*, vol. I, Madrid (1973) 181; de la misma opinión es S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 77. Menos escéptico en este aspecto, aunque tampoco muy explícito, se muestra F.M.Th. DE LIAGRE, «La religión de los babilonios y asirios» en F. KÖNIG, *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. II, Madrid (1962) 462, aunque admite que las creencias en un premio o castigo en el trasmundo tenían poco relieve, P. 461. La labor que realizan los *annunaki* en el inframundo de Ereshkigal, del que hablaremos a continuación, aunque parece recordar a la de juzgar, cuando condenan la osadía de la diosa Inanna, no se aplica a los seres humanos.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

támica era esencialmente materialista y creía que todo era corpóreo. Por ello, el *etemmu* también era material, aunque sutil; una versión cuasi-etérea del muerto, fantasmal y sólo perceptible en determinadas condiciones como una «sombra» (*sillu*) o como un «soplo» (*saru*, *zaqiqu*)[26]. ¿Adónde va el *etemmu*? Al inframundo.

II. *El inframundo del que no se vuelve*

Además de los textos citados del *Poema de Gilgamesh*, el relato principal que describe cómo es el inframundo, destino final del *etemmu*, es el sumerio *Descenso de Inanna* (Ishtar en la versión acadia) *a los Infiernos*. Este mito se recoge en trece tablillas y otros fragmentos de la primera mitad del segundo milenio a.C. procedentes de la ciudad sagrada de Nippur[27].

Inanna decide descender a los Infiernos, donde reina su hermana Ereshkigal, pero no queda claro con qué intención. La de darle presentes y el pésame por la muerte de su esposo suena a excusa para lograr entrar en el Infierno (según la versión acadia, que tampoco es clara, podría ser que baja a rescatar a su hermano-esposo Tammuz)[28]. Desciende adoptando los siete símbolos de su poder (que difieren en las versiones sumeria y acadia), los *me*[29]: una corona, una vara de medición (o unos pendientes en la versión acadia), un collar (de lapislázuli), un ornamento pectoral (de piedras brillantes), un anillo de oro (o una faja para ceñirse los riñones), un peto (o unas pulseras) y un manto. Deja a la entrada del Infierno a su visir Ninshubur para que requiera ayuda de los dioses en el caso de que ella no regresara.

Neti, el portero del Infierno, anuncia la presencia de Inanna a Ereshkigal y ésta, de mal humor y con la intención de humillar a su hermana, la deja entrar. En cada una de las siete puertas del Infierno, Inanna es desprovista por Neti de cada uno de sus *me* hasta quedar desprovista de todos y llegar

---

[26] J. López-J. Sanmartín, *op. cit.*, 476s. Ver también, D.T. Potts, *Mesopotamian Civilization. The Material Foundations*, Ithaca, New York (1997) 220.

[27] F. Lara, *Mitos sumerios y acadios*, Madrid (1984) 175. En esta misma obra se contienen las traducciones de la versión sumeria, pp.175-186, y de la versión acadia, pp.401-405.

[28] S.N. Kramer, *La Historia empieza en Sumer*, Barcelona (1985) 181, opina que Inanna, diosa del cielo, desea reinar también en los infiernos y así acrecentar su poderío. Parece una razón lógica, aunque el texto no la explicita. De todas maneras, descarta categóricamente la posibilidad de que previamente el dios Dumuzi, esposo de Inanna, fuera precipitado al Inframundo, motivo que provocó que ésta fuera a rescatarlo. Precisamente, como veremos enseguida, fue ella la que causó que fuera llevado al reino de los muertos.

[29] Los *me* eran la esencia y el sentido de las entidades y fenómenos cósmicos, el concepto normativo de algo dotado de fuerza o potencia sagrada. Es una palabra de difícil traducción; F. Lara, *op. cit.*, 188.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

desnuda a la presencia de Ereshkigal. Inanna ya no tiene ningún poder al no poseer los *me*, fracasando en su intento de destronar a Ereshkigal (la versión acadia cuenta que ésta la empujó). Los siete temibles jueces Annunaki la condenan a muerte por su osadía e Inanna se convierte en un trozo de carne verde y corrupta colgada de un gancho.

Tras tres días de espera su visir pide ayuda a los dioses para rescatar a Inanna, pero sólo acude Enki. Aprovechando que Ereshkigal tiene por ocupación el lamento por los muertos, en especial por los niños pequeños, asumiendo la actitud de una madre dolorosa, Enki fabrica dos seres asexuados con la porquería de sus uñas, un *kurgarru* y un *kalaturru*, expertos en lamentos, y les confía el alimento y el agua de la Vida, ordenándoles que rocíen con ellos el trozo de carne de Inanna para que ésta resucite.

Cuando se unen a los lamentos de Ereshkigal, ésta, complacida, les otorga un favor que aprovechan para pedirle la carne de Inanna. La rocían e Inanna vuelve a la vida. Pero los Annunaki no están dispuestos a dejarla partir sin lograr un sustituto. Inanna acepta y, escoltada por unos demonios, los *galla*, debe buscar su sustituto. Finalmente, lo encuentra en su marido Dumuzi(Tammuz en la versión acadia) quien parecía deleitarse por la situación, lo que provocó la ira de Inanna y que ordenara a los demonios que se lo llevaran. Aunque tiene un gesto de piedad y permite que la hermana de Dumuzi sustituya a éste en los Infiernos cada medio año.

De este relato pueden extraerse las siguientes principales ideas:

1°. El inframundo o los infiernos es un lugar tenebroso del que no se vuelve, morada de los muertos y donde gobierna la diosa Ereshkigal.
2°. Incluso para una diosa como Inanna, la única forma de salir es mediante la intercesión de otros dioses, en este caso el dios Enki.
3°. La salida tiene un precio: la obligación de conseguir un sustituto. Aparece incluso la idea de la intercesión vicaria. La hermana de Dumuzi se ofrece, aunque sea temporalmente, a ocupar su lugar en el inframundo. Pero se trata del ámbito de dioses. Lógicamente, esta idea no tiene su refrendo en el ámbito humano[30]. Dumuzi, o Tammuz, simboliza la regeneración de la vegetación, su muerte en invierno (medio año en el inframundo) y su resurrección en primavera (medio año en el mundo de los vivos). Los himnos de Tammuz que se ento-

[30] Sólo en el campo de los exorcismos y enfermedades encontramos algo parecido. Contra la magia negra el exorcista(el *ashipu*) fabricaba una figurilla de sustitución sobre la cual era transferido el hechizo maligno mediante el encantamiento apropiado, y luego la destruía. El sustituto podía ser también un animal que podía sustituir al enfermo en el reino de Ereshkigal; cf. P. GARELLI-V. NIKIPROWETZKY, *El próximo oriente asiático. Los imperios mesopotámicos. Israel*, Barcelona (1981) 120-121.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

naban en el festival *Akitu* o de Año Nuevo en Babilonia[31], o en mayo y junio cuando el sofocante calor se asentaba sobre el llano, expresan muy claramente las consecuencias de la muerte de Tammuz:

> Este lamento es verdaderamente por el poderoso río: es posible que no haga brotar sus aguas. Este lamento es verdaderamente por el… campo: quizá no haga nacer el… grano. Este lamento es verdaderamente por los pantanos: quizá no haga nacer a los peces. Este lamento es verdaderamente por los juncales: quizá los viejos juncos no hagan nacer los [nuevos] juncos[32].

Pero también muestran su júbilo por la liberación del dios y sus consecuencias:

> Donde ya no había hierba, pastan; donde ya no había agua, beben; donde ya no había establos, se coloca un establo; donde ya no había zarzos para los rebaños, están trenzados. Donde ya no había refugio de juncos, descansan a su socaire[33].

4º. Junto a Ereshkigal aparecen una serie de personajes divinos secundarios que viven en el inframundo: los dioses Anunnaki que parecen realizar una labor de jueces del inframundo y que condenan a muerte a Inanna. Su capacidad de jueces de los muertos no queda clara ni explicitada, pues los humanos que llegan a sus dominios ya están muertos. También están los demonios *galla*, quienes acompañan a Inanna fuera del inframundo para buscar a su sustituto, y que son descritos de la siguiente manera:

> Eran seres que no conocían el alimento, que no conocían la bebida,
> que no comían harina salpimentada,
> que no bebían el agua de las libaciones,
> (eran) de los que arrebatan la esposa del regazo del marido,
> y arrancan al niño del seno de la nodriza[34].

Esta descripción de los *galla* los presenta como seres demoníacos con capacidad para salir de los infiernos y dañar, hasta la muerte, a los vivos, una descripción y una característica que, como se verá, concuerda con la de aquellos muertos que no reciben los cuidados pertinentes. Incluso ya en tiempos de la antigua Babilonia se confundían e identificaban los muertos con los dioses del inframundo, como los Anunnaki[35].

---

[31] Sobre este festival puede verse, H. FRANKFORT, *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid (1988) 333-359.

[32] Traducción tomada de H. FRANKFORT, *op. cit.*, 335.

[33] *Ibid.*, 336.

[34] Traducción de F. LARA, *op. cit.*, 184.

[35] K. VAN DER TOORN, *Family religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden-New York-Köln (1996) 55-58.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

En términos generales, en este mito y en otros secundarios de la literatura mesopotámica, la morada inframundana del *etemmu* es presentada como una inmensa caverna que recibe varios nombres: «Gran Lugar» (*ki. gal*, sumerio; *kigallu*, acadio), «Tierra» (*ki*, sumerio; *ersetu*, acadio), «Templo-Montaña» (*ékur*), «Mansión Tenebrosa» (*lit ekleti*), etc. Se trata de un lugar frío, oscuro, tétrico, donde el *etemmu* permanecía inmóvil, semidormido, bebiendo lodo y comiendo cieno, desposeído de todo y mendigando de los vivos recuerdos y ofrendas. El Poema de Gilgamesh refleja esta imagen con claridad en el texto que ya mencionamos (VII 4,33-39). Esta imagen de aparente ostracismo no impedía, como veremos, que el *etemmu* pudiera ser evocado y pudiera intervenir en la vida de los vivos. El infierno era el «País-sin-retorno» (en sumerio, *kur.un.ge;* en acadio, *erse la târi*), al que se bajaba para siempre[36]. Se creía que, de alguna forma, el *etemmu* tenía su sede en los huesos, especialmente la calavera[37].

Desde esa misma calavera o desde el infierno, el muerto suplica y exige las ofrendas. En el caso de que éstas escaseen o falten, el difunto se ve obligado a abandonar su mundo y a revolotear por la tierra como un «fantasma errante» (*etemmu murtappidu* o *etemmu muttaqqisu*), con capacidad de asaltar y dañar a los vivos. El peligro es aún mayor en caso de difuntos sin tumba, muertos en la batalla lejos de sus familiares, ajusticiados o muertos de hambre y sed en descampados. El Poema de Gilgamesh vuelve a ser muy explícito en este punto:

> ¿Has visto aquel que cayó del mástil?
> (Lo he visto:)
> Apenas(…) las estacas han sido arrancadas.
> ¿Has visto a aquel que murió tan repentinamente?
> (Lo he visto:)
> Está tumbado en el lecho nocturno y bebe agua pura.
> ¿Has visto a aquel que cayó en la batalla?
> Lo he visto:
> Su padre y su madre(le) levantan su cabeza,
> y su esposa llora sobre él.
> ¿Has visto a aquel cuyo cadáver fue arrojado en la estepa?
> Lo he visto:
> Su espíritu no halla reposo en el mundo inferior.
> ¿Has visto a aquel cuyo espíritu no tiene a nadie que le vele?
> Lo he visto:
> Come los restos de las marmitas, las migajas de pan
> (y) los desperdicios(que se echan) a la calle (XII 6, 145-161)[38].

---

[36] M.-L. ALDREY, *Pensamiento idiomático sumero-akkádico*, vol. I, Madrid (1953) 431, aporta otros nombres: *Sua'âlu* («el lugar de la decisión», el *shêol* hebreo según este autor), *Nukar-ki* («lugar de la enemistad»), *Kabara-ki* («lugar de los sepulcros»), *Kâ-nis-ki* («sometedor»).

[37] J. LÓPEZ-J. SANMARTÍN, *op. cit.*, 478.

[38] Traducción de F. LARA, *Poema de Gilgamesh*, Madrid (1980) 261.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

En cualquiera de los casos el difunto pasaba a ser un «espectro extraño» (*etemmu ahû*) y, al mismo tiempo, un «espectro maligno» (*gidim.hul*, en sumerio; *etemmu lemnu*, en acadio)[39]. El *etemmu*, en tales condiciones, podía causar a los vivos enfermedades como el dolor de cabeza, fiebre, mudez y pesadillas. Para librarse de esa nefasta influencia en Babilonia y Asiria se acudía a los *mashmashu* y *ashipu*, sacerdotes especializados en proteger al individuo contra el maleficio de los espíritus por medio de ritos, encantamientos e instrucciones[40] como la que citamos a continuación:

> Cuando un hombre está poseído por un *etemmu* (y) su corazón clama, te deberás santificar en un día afortunado (y) lavarte con agua de la cisterna. Deberás ir al desierto (y) barrer el suelo con una palma. Deberás hacer una figurita de arcilla, como sustituto del enfermo[41]; la deberás vestir con traje ordinario, disponer de dos veces siete hogazas como alimento, atarás a su cabeza un huso, una cortina y un clavo. Colocarás un altar ante Shamash, sobre el que esparcirás dátiles (y) harina fina; delante colocarás un incensario con perfume de ciprés; encima deberás colocar un pequeño tarro de incienso (y) colocarás la imagen ante Shamash(siguen a continuación una serie de encantamientos dirigidos a los dioses Ea y Marduk y a los dioses infernales, en cuyo poder se supone está el enfermo)[42].

De este modo, la importancia del culto a los difuntos en Mesopotamia se convierte en algo obligatorio, y no sólo por razones piadosas sino también por razones de seguridad para los vivos.

III. *El cuidado de los difuntos y su sentido social*

El enterramiento[43] facilitaba al espíritu del muerto la entrada al inframundo y la tumba era el lugar donde residían sus huesos, y la casa del muerto a la que podía regresar su espíritu. En sumerio la tumba se llama *ki-mah* (lugar exaltado) y *uru-gal* (gran lugar). Sólo en el caso de tumbas

---

[39] J. López-J. Sanmartín, *op. cit.*,479.

[40] S.H. Hooke, «La religión de Babilonia y Asiria» en E.O. James (dir.), *Historia de las Religiones*, vol.II, Barcelona (1956) 52.

[41] Se trata del principio del *puhu*, o sustituto, al que se le trataba como si estuviera muerto y en el infierno; S.H. Hooke, *op. cit.*, 73.

[42] Texto tomado de S.H. Hooke, *op. cit.*, 73. Sobre la magia en Babilonia, cf. O. García de la Fuente, *Los dioses y el pecado en Babilonia*, El Escorial-Madrid (1961) 184-198.

[43] Como señala M.-L. Aldrey, *Pensamiento idiomático sumero-akkádico*, vol. I, Madrid (1953) 334, «Los babilonios y los asirios jamás han quemado a sus muertos. Allí donde encontramos cuerpos a medio o completo calcinar la causa está en la explicación de que la ciudad fue incendiada y entregada completamente a la sangre y al fuego, para ser así aniquilada definitivamente».

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

reales éstas recibían nombres más eufemísticos como «casa de eternidad» (acádico *subat*) o «palacio de descanso» (*ekal tapsuhti*)[44]. Solían ser tumbas individuales y, salvo excepciones (casos de las tumbas reales de Ur y Kish del III milenio a.C.), las inhumaciones eran muy sencillas[45]. Consistían en ofrendas a los muertos (algo de vajilla, adornos de bisutería, herramientas, armas, juegos) y regalos confiados al difunto pero destinados a los dioses infernales autóctonos y a los parientes fallecidos anteriormente. Uno de los actos cultuales funerarios más frecuentes era el vertido o la libación de agua fresca y pura (*naq mê*) en la tumba a través de un conducto llamado *arutu*[46]. *La muerte de Gilgamesh*, mito sumerio del que se han encontrado tablillas en Nippur de la primera mitad del segundo milenio a.C. y que no estaba incluido en el Poema, hace mención de estas prácticas. Los familiares y allegados de Gilgamesh (su mujer, hijo, concubina, músico, bufón, mayordomo, sirvientes de palacio, guardián) preparan las ofrendas para Gilgamesh y para los distintos dioses, fundamentalmente los infernales (Ereshkigal, Namtar, Dimpikug, Neti, Ningishzida, Dumuzi, Enki, Ninki, Enmul, Ninmul, Endukugga, Nindukugga, Enindashurimma, Nindashurimma, Enmu, Enmesharra, padres de Enlil, Shulpae, Sumugan, Ninhursag, los Anunnaki y los Igigi). A continuación se hacen las ofrendas de pan y las libaciones:

> (Para) el Señor Gilgamesh pesaban sus ofrendas de pan,
> (…) yace.
> (Para) Gilgamesh, el hijo de Ninsún,
> en el lugar de las libaciones (…) escanciaban vino nuevo[47]

Existía el rito, aunque sus únicas descripciones extensas conciernen a enterramientos reales, del *taklimtu*, consistente en mostrar el cadáver y sus pertenencias una hora después de la salida del sol. El cadáver es «decorado», expuesto, enterrado y luego llorado. En algún caso, la nuera daba tres vueltas con una antorcha encendida a la cama del cadáver, cuyos pies habían sido lavados, y los besaba. Apagaba la antorcha en vino, colocaba el corazón de una oveja en harina fina sobre la «imagen/estatua» (en acádico *salmu*), que quizá representaba al difunto, y luego repetía el ritual con los objetos que acompañaban al cadáver. El ritual terminaba con una

---

[44] D.T. POTTS, *Mesopotamian Civilization. The Material Foundations*, Ithaca-New York (1997) 221.

[45] J. LÓPEZ-J. SANMARTÍN, *op. cit.*,480; K. GUTBROD, *Historia de las antiguas culturas del mundo. Arqueología*, Barcelona (1987) 127. Por otra parte, la forma de la tumba no parece que tuviera nada que ver con la conveniencia del enterramiento, ya que se han encontrado tumbas de muy diversas formas; D.T. POTTS, *op. cit.*, 230.

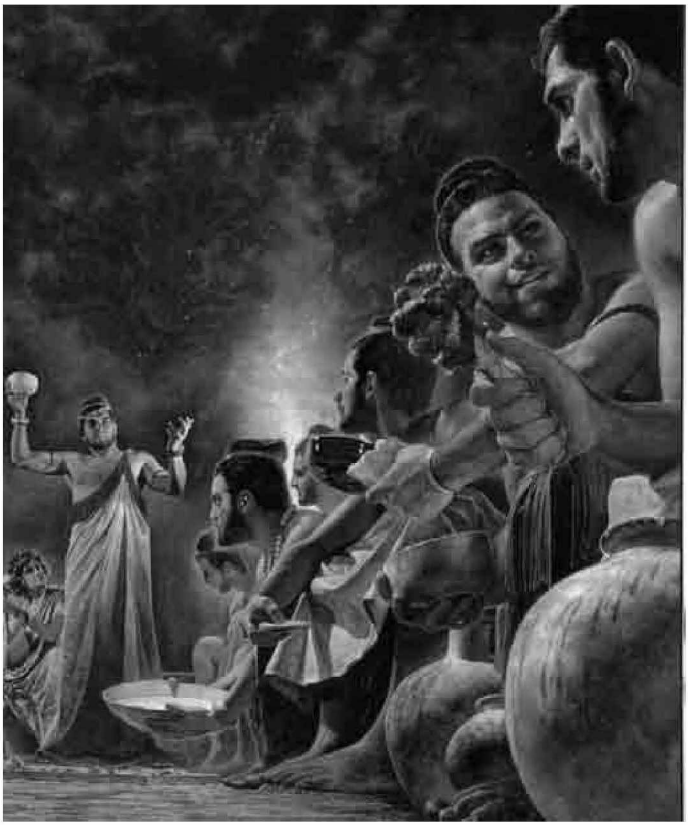
[46] J. LÓPEZ-J. SANMARTÍN, *op. cit.*, 481.

[47] Traducción de F. LARA, *Mitos sumerios y acadios*, Madrid (1984) 168.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 6

Recreación moderna de la ceremonia del *kispum*



ceremonia de purificación (acádico *suruptu*), en la cual una selección de las pertenencias del difunto eran quemadas con el fin de proteger a los supervivientes del espíritu del muerto y de purificarlos del contacto con el cadáver[48].

Sin embargo, la ceremonia funeraria por antonomasia fue la del «cuidado de los difuntos» (en babilonio, *kispum* y después *kispu*; en sumerio, *ki.si.ga*). El *kispum* tiene en Mesopotamia una función claramente social. Los regalos entregados al difunto deben ser acordes con su papel

[48] D.T. Potts, *op. cit.*, 221s.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

desempeñado en vida. El *kispum* es el garante de la continuidad entre el cabeza de familia, fallecido, y su descendiente directo, carnal o jurídico, quien era el encargado de llevar a cabo los ritos del sepelio y de depositar junto al cadáver las ofrendas. Así pues, la función primera del *kispum* era cuidar del difunto y, mediante estos cuidados, confirmar la continuidad de su familia y la autoridad de su cabeza de generación en generación. El hijo mayor no recibe la autoridad paterna por delegación de la ley, sino por transmisión a través de los ancestros. Rara vez una hija alcanzaba esta posición[49].

Una ocasión especial en la que los ritos eran más solemnes, incluyendo una comida completa, era el tiempo del *um bubbulim*, el día cuando la luna desaparece en su conjunción con el sol. Se celebraba todos los meses y participaba toda la familia, si no en persona, al menos sí con ofrendas (*kispum)*. La comida era especial, incluyendo carne y cerveza, lo que no se tomaba todos los días. Por el respeto a los difuntos era peligroso realizar ciertas actividades, como viajar y era mejor abstenerse de ellas[50].

En tiempos del Antiguo Imperio Babilónico (1950-1530 a.C.) en el mes llamado *Abum* (agosto; en sumerio *ne.izi.gar*), una vez al año se celebraba una especie de Día de Todos los Difuntos. Es el día en que se enciende una antorcha para los dioses Anunnaki, los dioses del inframundo, donde podían estar incluidos los fantasmas de los muertos. Para marcar la invisible presencia de los fantasmas se ponía una silla en la cual se presumía se sentaban. La silla se colocaba en torno a la mesa ceremonial que pertenecía en herencia al hijo mayor y se usaba sólo en ocasiones solemnes (como una ceremonia matrimonial). Quizá encontramos una referencia a dicha mesa en el poema de Gilgamesh, en el momento en que éste decide honrar a su amigo muerto Enkidu:

> Al primer resplandor del alba, Gilgamesh formó (…),
> sacó una ancha mesa de madera *elammaqu*,
> llenó de miel una jarra de cornerina,
> llenó de requesón una jarra de lapislázuli,
> (…) decoró y expuso al sol.
> Y cuando por el horizonte el dios Shamash apareció
> Gilgamesh derramó la libación (VIII 5, 4-10)[51].

La referencia a la silla y a los ritos que la acompañan aparece en *La pasión de Lil en la tumba*, mito sumerio de entre el 2000 y el 1800 a.C.

---

[49] J. López-J. Sanmartín, *op. cit.*, 482; K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden-New York-Köln (1996) 49.

[50] K. van der Toorn, *op. cit.*,49-51.

[51] Traducción de F. Lara, *Poema de Gilgamesh*, Madrid (1980) 201.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

¡Que mi padre me presente agua: que sea mi herencia!
¡Que mi madre me presente lana: que mis costados reposen!
¡Que la prometida (escogida para mí) por mi padre, me presente grano: que me escuche!
¡Acércame un lecho: que se recite *mi-bi ba-bar*[52]!
¡Instala un asiento: haz sentar el *silah*[53]!
¡Coloca sobre el asiento ropa: cubre con ella el *simlah*[54]!
¡Deposita las ofrendas funerarias: acércame el (…)!
¡Derrama el agua en la fosa: riega el polvo de la Tierra!
¡Derrama una marmita hirviendo (…)! (reverso de la tablilla 20-28)[55].

Incluso aunque el cadáver faltara por estar desaparecido podía estar representado en forma de estatua[56]. Así lo ilustra el poema de Gilgamesh:

Luego Gilgamesh envió un pregón al país: «Oh, forjador (…),
batidor de cobre, aurífice, lapidario, ¡Haced a mi amigo (una estatua)».
Entonces formó una estatua para su amigo, el amigo cuya estatura era de (…)
¡(Enkidu) tu pecho está ejecutado en lapislázuli,
de oro está forjado tu cuerpo(…)!
Un lecho(de honor te hice ocupar)
te coloqué(en el asiento de la holgura, en el asiento de la izquierda),
para que los príncipes de la tierra (besaran tus pies).
Haré que las gentes(de Uruk)lloren por ti y se (lamenten).
Que el pueblo alegre(gima por ti)
Y cuando te hayas ido (—yo, Gilgamesh—) (cubriré mi cuerpo de intenso pelo)
y, vistiendo una piel (de león) erraré por la estepa (VIII 2, 25-3, 5)[57].

El rito central del culto a los ancestros es la invocación al muerto por su nombre (*suman zakaru*). El hijo mayor es el que dirige el ritual y es llamado *zakir.sumin* (el que invoca el nombre). Se invocaban también los nombres de los demás antepasados, generalmente los conocidos por el orante, no pasando de la tercera generación, y especialmente el padre y el abuelo, la madre y la abuela, el hermano y la hermana. Los demás solían ser referidos como «familia y parientes». El objetivo era preservar y reforzar la identidad del grupo que participaba en la ceremonia, de la familia en su sentido amplio, y no olvidar los nombres de los antepasados[58].

---

[52] Probablemente se trata de las palabras iniciales de un rito funerario: «Su aliento ha emitido»; F. LARA, *Mitos sumerios y acadios*, Madrid (1984) 215.

[53] Una especie de doble del difunto con capacidad de regresar al mundo de los vivos de forma inmaterial; *ibid.*, 215.

[54] Quizá una variante del *silah*; F. LARA, 215.

[55] Traducción de F. LARA, 212.

[56] K. VAN DER TOORN, *op. cit.*, 62.

[57] Traducción de F. LARA, *Poema de Gilgamesh*, Madrid (1980) 99s.

[58] K. VAN DER TOORN, *op. cit.*, 52-54.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

En el período babilónico antiguo había sacerdotes y sacerdotisas, llamados *lallarum* y *lallartum*, encargados de entonar lamentaciones, tarea que también podían realizar los no sacerdotes presentes[59]. Los participantes en el duelo rasgaban a veces sus vestidos, se vestían de saco, se mesaban los cabellos y la barba y se golpeaban los muslos. Así, por ejemplo, Gilgamesh ante el cadáver de Enkidu:

> Arrancándose el pelo y esparciéndolo,
> rasgando y diseminando sus vestidos y adornos
> ¡Como si estuviera impuro! (VIII 2, 21-23)[60].

El cuerpo solía ser sepultado a los tres e incluso a los siete días de muerto. El Poema de Gilgamesh, una vez más, es ilustrativo al respecto:

> Yo he llorado por él (Enkidu) día y noche.
> No lo entregué para que le sepultasen
> —por si mi amigo se levantaba ante mi lamento—
> durante siete días y siete noches,
> momento en que un gusano de deslizó de su nariz (X 2, 5-9)[61].

En Babilonia era normal enterrar a los muertos en sus casas. Excavaciones realizadas en Ur y otros lugares muestran que las clases altas del Imperio Antiguo de Babilonia enterraban a sus muertos bajo el suelo y al lado de donde habitaban los vivos, generalmente en el dormitorio del «paterfamilias», aunque no todos eran enterrados así[62]. Se entendía que los muertos vivían en la casa del clan, denominada «la casa inamovible de la familia»[63]. No es de extrañar, por tanto, que prevaleciera la idea de que los antepasados dormían en la casa. Idea que aparece en el *Poema de Erra*[64], dios de la peste y de la destrucción encargado de poblar el mundo infernal y luego asimilado por Nergal, esposo de Ereshkigal:

> ¡(A tal) hijo yo lo haré morir y su padre lo enterrará,
> después haré morir al padre y no tendrá enterrador.
> Quien ha edificado una casa y ha dicho: »He aquí mi hogar,
> lo he construido yo y dentro de él tendré mi quietud,
> (y) el día en que mi Destino me lleve allí encontraré mi último reposo.

---

[59] W.H.Ph. ROMER, *op. cit.*, 179.

[60] Traducción de F. LARA, *Poema de Gilgamesh*, Madrid (1980) 199.

[61] *Ibid.*,215. Sobre este período de no enterramiento ver W.H.Ph. ROMER, *op. cit.*, 179.

[62] W. H. Ph. ROMER, *op. cit.*, 179 y K. Van der Toorn, *op. cit.*, 61.

[63] Como señala G. JONKER, *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden-New York-Köln (1995) 210.

[64] Las redacciones que se poseen de este poema no son anteriores al siglo IX a.C., pero sus orígenes se pueden situar en los siglos XX o XIX a.C.; F. LARA, *Mitos sumerios y acadios*, Madrid (1984) 343.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

¡A ese hombre yo le haré morir y dejaré su hogar desierto,
y después que haya sido devastado, se lo daré a otra persona (IV)[65].

Como respuesta al «cuidado» de que eran objeto por parte de sus familiares vivos, los difuntos colaboraban en el mantenimiento del bienestar de sus parientes, por ejemplo, cuando se invocaba el auxilio de los difuntos para que unan sus fuerzas con los dioses y colaboren con ellos en la expulsión de demonios malignos o de malos espectros[66].

Pero, en definitiva, la última esperanza que le quedaba al hombre mesopotámico, su única «inmortalidad», era la de formar parte de sus antepasados.

La muerte en Egipto

Si ha habido un país donde la muerte ha provocado una fascinación y una dedicación especiales, ese ha sido Egipto. Las imágenes de sus pirámides y de sus momias han dado la vuelta al mundo en infinidad de ocasiones y han sido fuentes de inspiración, no ya sólo para multitud de estudios eruditos, sino para centenares de obras literarias y de cine que han hecho las delicias, y los miedos a veces, de sus lectores y espectadores. Es momento de adentrarse despacio en este misterioso mundo de la muerte en Egipto a través de sus costumbres mortuorias y de sus principales textos funerarios.

I. *Las costumbres funerarias y sus consecuencias socio-económicas*

Ya mucho antes de las pirámides y de la costumbre de momificar a los faraones, el pueblo egipcio creía de alguna forma en la pervivencia después de la muerte[67]. Una pervivencia que, por los objetos hallados en las tumbas, se suponía reminiscencia de la vida terrena, sobre todo en el período predinástico, pero que de alguna forma se mantuvo con el tiempo en la creencia popular[68]. La prehistoria egipcia tenía necrópolis muy sencillas, en las que los cadáveres eran depositados en la arena, tendidos o en postura fetal, rodeados de pobres ofrendas. No hay duda de que esta costumbre de enterrar a

---

[65] *Ibid.*, 359.

[66] J. López-J. Sanmartín, *op. cit.*, 483s; K. van der Toorn, *op. cit.*, 62-65.

[67] Puede verse una introducción a los diferentes tipos de pirámides construidas a lo largo del Imperio faraónico en L.V. Grinsell, *Barrow, Pyramid and Tomb. Ancient burial customs in Egypt, the Mediterranean and the British Isles*, London (1975) 110-143.

[68] A.J. Spencer, *Death in Ancient Egypt*, London (1991) 139.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

los muertos en la arena continuó en uso en el Egipto histórico entre la gente sencilla[69], precisamente aquella que no podía costearse los rituales y los suntuosos enterramientos de los nobles, y mucho menos aún, del faraón. Incluso en el Delta, los cadáveres eran sepultados entre las moradas de los vivos y debían seguir tomando parte en los banquetes de los vivientes, y por ello se les ponía en la boca algunos granos de cereal. En el Alto Egipto, el sepulcro estaba más ricamente dotado. Junto a recipientes de comida y bebida, vasos de ungüentos y paletas de afeites, se daban al muerto armas para cazar, e incluso botes para navegar el río. En fiestas especiales, los vivos acuden al lugar de enterramiento y celebran con los difuntos un banquete funerario[70]. Se trata de la fiesta de los muertos, en las cuales la gente se reúne por familias en las tumbas, hacen ofrendas y se celebra el banquete mencionado que puede estar amenizado por danzas, músicas y cantos, en una comunión con el muerto que, aunque ya no está, garantiza de alguna forma la estructura de la familia que gira a su alrededor[71]. Un ejemplo de esta vinculación familiar son las cartas a los muertos de las que se hablará al final del capítulo.

Es posible que la circunstancia de que la arena caliente y seca desecara de modo natural los cadáveres, conservándolos indefinidamente, hiciera que en Egipto se prestara especial atención a la supervivencia humana y a la momificación en aquellas tumbas revestidas interiormente de piedra y que evitaban el contacto con la arena[72]. La visión de la buena preservación o conservación natural de los cadáveres que habrían quedado al descubierto por la erosión o la acción de los animales, antes de la llegada de los ladrones, ayudaría a creer en que la continuidad de la existencia del muerto dependía de la conservación de su cuerpo en una forma reconocible[73].

Sea como fuere, el hecho es que ya probablemente en la dinastía I (2920-2770 a.C.)[74] se realizaron los primeros intentos de embalsamar al muerto con una sal, el natrón[75], y resinas varias, a fin de impedir artifi-

---

[69] Ph. DERCHAIN, «Religión egipcia» en H.Ch. PUECH, *Historia de las Religiones*, vol. 1, Madrid (1977) 178.

[70] H. JUNKER, «La religión de los egipcios» en F. KÖNIG, *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol.II, Madrid (1961) 549s.

[71] S. DONADONI, «El muerto» en S. DONADONI y otros, *El hombre egipcio*, Madrid (1991) 301s. Para más detalles, véanse H. WILLEMS, *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms*, Leuven 2001; S. IKRAM, *Death and Burial in Ancient Egypt*, London 2003.

[72] E.O. JAMES, *Historia de las religiones*, Madrid (1993) 42; S. QUIRKE, *Ancient Egyptian Religion*, London (1992) 143.

[73] A.J. SPENCER, *Death in Ancient Egypt*, London (1991) 30.

[74] Para la cronología egipcia sigo a J. BAINES-J. MÁLEK, *Atlas culturales del mundo. Egipto. Dioses, templos y faraones*, Madrid (1992), vol.I, 36.

[75] El natrón es un agente deshidratante que consistía en una mezcla de carbonato, bicarbonato, cloruro y sulfato de sodio; J. BAINES-J. MÁLEK, *op. cit.*, 220.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

cialmente la descomposición. A este tratamiento se añadieron pronto la extracción de las vísceras y el desarrollo de una técnica compleja para hacer indestructibles los tejidos y restaurar las facciones del muerto, mientras correspondía a los sacerdotes la tarea de reconstituir sus facultades mentales y revivificar ceremonialmente a la momia con agua, incienso y otros agentes vivificantes, y con el empleo de amuletos potentes. Mediante este rito, llamado de la «Apertura de la Boca»[76], el individuo pasaba a ser un «alma viva» recreada o *ba* (concepto sobre el que se volverá más adelante), y adquiría la fortaleza y capacidad necesarias para enfrentarse con éxito a sus adversarios espirituales de ultratumba. El ritual de la «Apertura de la boca» era, a diferencia de la momificación, una ceremonia pública. Se trataba, como ya se ha dicho, de un ritual de reanimación, cuyos gestos mágicos y fórmulas funerarias buscaban restituir la vida a la momia, abriéndole la boca para que pudiera hablar y respirar, restituyéndole así sus facultades vitales. Antiguamente, este ritual se realizaba sobre una estatuilla que representaba al muerto[77].

Las entrañas eran embalsamadas aparte y conservadas en cuatro vasijas especiales o «canopes», a imitación de lo que se había hecho para resucitar a Osiris, el dios más popular del antiguo Egipto, señor de los muertos y dios de la vegetación[78]. El hecho de embalsamar los cuerpos se había convertido en algo necesario para garantizar el adecuado tránsito del muerto a la otra vida, la cual, como veremos, se suponía una recreación ideal de la vida terrena, para la que era necesaria la conservación del cuerpo. Esto supone unas consecuencias sociales y económicas: la necesidad de adaptar los costes de embalsamamiento a las diversas economías. De esto se va a hacer eco, en el siglo V a.C., Heródoto, quien, visitante en Egipto, nos describe en el Libro II (86-88) de su *Historia* diferentes técnicas de embalsamar acordes a sus costos. Aunque quizá sea el texto un poco largo, creo que vale la pena dejarnos llevar de su mano, ahorrándonos así más comentarios:

---

[76] Sobre este rito pueden verse más detalles en J.Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris (1972) 87-182. Acerca del uso de amuletos y de ritos mágicos en torno al muerto, Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Egypte ancienne*, Paris (1994) 225-267, y G. PINCH, *Magic in Ancient Egypt*, London (1994) 147-160. Véase también VV. AA., *The Way to Eternity: Egyptian Myth*, London 1997. Las principales participantes femeninas en este ritual eran las *djeryt*, dos mujeres que acompañaban al cadáver y que representaban a Isis y a Nefthys, las fieles hermanas de Osiris que habían adoptado la forma de milanos para encontrar los restos desperdigados del cuerpo de su hermano. Parece que la función de las *djeryt* fue totalmente pasiva y su puesto fue sustituido en ocasiones por grandes figuras femeninas de madera con alas protectoras en lugar de brazos; cf. J. TYLDESLEY, *Hijas de Isis. La mujer en el Antiguo Egipto*, Barcelona (1998) 312-313. El conjuro 52 del *Libro de los Muertos* ofrece un conjuro para la apertura de la boca del difunto.

[77] Cf. F. DUNAND-C. TIVIECOCHE, *Dei e uomini nell'Egipto Antico (3000 a. C.-395 d. C.)*, Roma (2003) 196-197.

[78] E.O. JAMES, *op. cit.*, 42.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 7

Ritual de la «apertura de la boca»

Hay, en efecto, gente establecida para este trabajo (el de embalsamar) y que ejerce este arte. Estas gentes, cuando les llevan un cadáver, muestran a quienes se lo han traído unos modelos de muertos en madera, copiados del natural y dicen que el embalsamamiento mejor es el de aquél cuyo nombre creo irreverente mencionar a propósito de semejante asunto; luego muestran un segundo modelo, inferior al primero y más barato, y después un tercero, que es el más barato. Tras dar estas explicaciones, preguntan a los familiares de qué manera quieren que se les prepare el cadáver. Entonces los parientes convienen en un precio y se retiran, y los embalsamadores se quedan en sus talleres y de la manera que sigue se ponen a embalsamar con sumo cuidado. Primero, con un gancho de hierro extraen el cerebro por las fosas de la nariz, en parte por la acción del hierro y en parte gracias a drogas que vierten por el mismo conducto. Entonces, con una piedra etiópica cortante hacen una incisión a lo largo del flanco y sacan todos los intestinos, que limpian y purifican con vino de palma, y los purifican de nuevo con aromas pulverizados. Después llenan el vientre de mirra pura pulverizada, de canela y de toda clase de aromas excepto incienso, y lo vuelven a coser. Y hechas estas operaciones, salan el cuerpo cubriéndolo con natrón durante setenta días, y no deben salarlo más tiempo que éste. Y cuando han transcurrido los setenta días, limpian el cadáver y envuelven todo el cuerpo con vendas cortadas de una tela de lino muy fino, untándolas por su reverso con goma, que los egipcios emplean ordinariamente en vez de cola. Entonces los parientes recogen el cuerpo, encargan una caja de madera en forma de hombre; y cuando la tienen hecha meten en ella el cadáver, la cierran

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

> y así la guardan en una cámara funeraria, donde la colocan derecha, apoyada contra el muro. Así preparan los cadáveres de la forma más cara. Pero en cuanto a los que quieren un tratamiento medio, deseando evitar grandes gastos, los preparan como sigue. Llenan unas jeringas de aceite de cedro y con ellas llenan el vientre del muerto, sin hacer la incisión y sin quitar los intestinos, si no inyectando el líquido por el ano y evitando su retroceso, y salan el cuerpo durante el número de días prescrito. Y último día retiran del vientre el aceite de cedro que antes habían introducido; y el aceite tiene tanta fuerza que arrastra consigo, ya disueltos, los intestinos y las entrañas; en cuanto a las partes carnosas, las disuelve el natrón, y no queda del muerto nada más que la piel y los huesos. Y hecho esto, devuelven así el cuerpo, y ya no se ocupan más de él. La tercera manera de embalsamar, que sirve para preparar los cuerpos de los pobres, es como sigue: limpian el vientre con una purga, conservan el cuerpo en natrón durante los setenta días y luego lo devuelven para que se lo lleven[79].

Pero aquí no terminan las consecuencias económicas y sociales de estas técnicas de conservación del cuerpo. Tal es el caso de las fundaciones de carácter funerario, por las que, con la condición de garantizar una permanencia de cuidados de ofrendas al muerto, se destina al sacerdote encargado de tal tarea una superficie de tierra cuya renta se aplica como pago de sus servicios. Este sacerdote, además, tiene el deber de transmitir, al morir, el terreno que se le ha concedido exclusivamente a uno de sus hijos, y así, de padre a hijo, formándose de esta forma una fundación funeraria. Esto suponía que tal oficio era incompatible con otras tareas como muestra el siguiente decreto del faraón Pepi II (2246-2152 a.C.) de la VI dinastía:

> El personal que trabaje en la fundación de Snefru en ningún caso deberá ser movido de su empleo normal: está prohibido destinarle a las ceremonias o a la construcción... Además, exonero, para dicha fundación, de los impuestos que conciernen a canales, pantanos y arroyos, animales de labor y de cría, y árboles; además de la liturgia que conlleva el paso de las mieses reales por el lugar[80].

---

[79] Traducción de F. LARA, *El Egipto faraónico* (selección de textos), Madrid (1991) 183s. Es evidente que las diversas técnicas de embalsamar debieron cambiar con los tiempos y que Heródoto no se hace eco de todas, pero eso no nos interesa ahora. Nos interesaba subrayar su coste económico e importancia social. Pueden verse más detalles sobre las técnicas en A.J. SPENCER, *op. cit.*, 112-138. La bibliografía sobre las técnicas de momificación y los estudios realizados en las momias descubiertas es inmensa. Por citar algunas de las obras más recientes: J.Cl. GOYON-P. Josset, *Un corps pour l'éternité. Autopsie d'une momie*, Paris 1988; M. BUCAILLE, *Mummies of the Pharaohs*, New York 1989; Ch. EL MAHDY, *Mummies. Mith and Magic*, London 1991; B. BRIER, *Egyptian Mummies*, New York 1994; Fr. DUNAND-R. LICHTENBERG, *Mummies. A Journey through Eternity*, London 1994; C. ANDREWS, *Egyptian Mummies*, London 1994; J.H. TAYLOR, *Unwrapping a Mummy*, Texas 1996; R. GERMER, *Mummies. Life after Death in Ancient Egypt*, Munich-New York 1997.

[80] Traducción en S. DONADONI, *op. cit.*, 297s.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

No debe extrañar, por tanto, que con el tiempo algunos de los encargados de las fundaciones reales, además de sacerdotes también personalidades de la corte, adquirieran un poder y una independencia tales que, unidos a otros factores que desbordan los límites de nuestro trabajo, influyeran en la crisis de la monarquía durante el Primer Período Intermedio (2134-2040 a.C.)[81].

Basten estos ejemplos para mostrar la gran importancia social y económica que suponían en el antiguo Egipto las costumbres funerarias descritas, en un entramado social donde el mundo de los vivos y el mundo de los muertos estaban mucho más estrechamente unidos de lo que cabe imaginar. Volviendo a los muertos y a la muerte, tres son las fuentes que mejor ilustran sobre las creencias de los egipcios en torno a la muerte y su supervivencia: se trata de las inscripciones halladas en el interior de las tumbas, los llamados *Textos de las Pirámides* y *Textos de los Sarcófagos*, y de la obra en papiro llamada. El *Libro de los Muertos*. Serán estudiadas por orden cronológico.

II. *Los Textos de las Pirámides*

Durante las dinastías del Imperio Antiguo (dinastías IV-VIII, 2575-2134 a.C.), todas las esperanzas de alcanzar la eternidad estaban centradas en el rey o faraón[82]. En los Textos de las Pirámides, carentes de una sistematización coherente, el destino celestial del faraón es transformarse en Osiris: «Osiris el rey», hijo de Nut, hermano de Isis. Su hijo Horus «abriría su boca», es decir, lo resucitaría en la vida futura:

> Oh Rey, he venido en tu búsqueda, porque yo soy Horus; he golpeado tu boca para ti, porque yo soy tu hijo amado; he abierto tu boca para ti.[Yo le anuncio a su madre cuando ella se lamenta, yo le anuncio a ella quien estaba unida a él. Tu boca está en buen (?), porque yo he ajustado tu boca] a tus huesos[para ti]. Recita cuatro veces: Oh Osiris el Rey, yo abro tu boca para ti con el…del Ojo de Horus (*Declaración* 20)[83].

A veces se identifica al faraón con el mismo Horus (*Declaración* 310; «Porque yo (el Rey) soy Horus, y he venido siguiendo a mi padre, he venido siguiendo a Osiris»[84]), o con el dios Sol (*Declaración* 319):

> El Rey es el Toro con resplandor en el medio de su ojo, la boca del Rey es robusta a través de la fiera ráfaga y la cabeza del Rey a través de los cuernos del Señor del Alto Egipto, el Rey controla los dioses, el Rey

---

[81] Sobre estas fundaciones funerarias, S. DONADONI, *op. cit.*, 295-298.

[82] V.A. TOBIN, *Theological Principles of Egyptian Religion*, New York (1989) 131.

[83] Sigo la traducción inglesa de R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford (1969) 3.

[84] *Ibid.*,97.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

tiene poder sobre la Enéada, el Rey hace incrementar el lapislázuli, el Rey hace que la planta-*twn* del Alto Egipto brote.

El Rey ha unido las enredaderas de la planta-*smsmt*, el rey ha unido los cielos, el Rey tiene poder sobre las tierras del sur y del norte y sobre los dioses que fueron anteriores al tiempo, el rey ha construido la ciudad del dios de acuerdo a su propio derecho, porque el Rey es el tercero en su ascensión[85].

Las fórmulas funerarias o determinadas escenas representadas en las tumbas reales adquieren la condición de estatuto jurídico, destinado a refrendar el acceso del faraón al más allá, asegurándole su condición de gobernador de las Dos Tierras. La transición al mundo de Osiris se describe como un «camino de luz». En ese momento, el faraón supuestamente recobraba los signos de identidad que le distinguían como demiurgo solar, Re, y como divinidad de los muertos, Osiris[86]. Es coronado y entronizado, convirtiéndose en el soberano del más allá y en la deidad suprema[87]. Se trata de una identificación ritual del muerto con Osiris. Son numerosos los textos donde se produce la identificación del rey con Osiris. Cito el comienzo de la *Declaración* 219:

> Oh Atum, este que está aquí es tu hijo Osiris a quien tú has causado ser restaurado para que viva. Si él vive, este Rey vivirá, si él no muere, este Rey no morirá; si él no es destruido, este Rey no será destruido[88].

Es probable que la esperanza de resucitar después de la muerte se apoye sobre todo en el mito de Osiris[89]. Osiris, considerado en tiempos muy antiguos como un rey difunto y divinizado que vivió antes de que Heliópolis alcanzara la supremacía política y a quien la tradición religiosa atribuye la unificación de Egipto, había sido asesinado por su hermano Seth[90]. La forma exacta de su muerte no es clara; hay referencias de que

---

[85] *Ibid.*, 101.

[86] Véase S. COSTA-L. BAQUÉ-J. GARCÍA, *Voces en el umbral de la muerte. El faraón frente a las divinidades en el Valle de los Reyes: Tumba de Horembed (KV 57)*, Barcelona 1999. Sobre esta divinidad, véase B. MOJSOV, *Osiris. Death and Afterlife of a God*, Padstow 2005.

[87] I.P. COULIANO, *Más allá de este mundo*, Barcelona (1993) 77.

[88] R.O. FAULKNER, *op. cit.*, 46. Esta identificación fundamental con Osiris no impide que el faraón sea identificado con otras divinidades como el dios sol (217, 257, 319, 586, entre otros), con Sobk (317), con Horus (260, 310), con Geb (599), o que sea considerado también como hijo de Atum (571, 660) o incluso de Isis (555). Ya hemos dicho que *Los Textos de las Pirámides* no pueden verse como un tratado homogéneo y sistemático.

[89] C.J. BLEEKER, «La religión del Antiguo Egipto» en C.J. BLEEKER-G. WINDENGREN, *Historia Religionum*, vol. I, Madrid (1973) 111.

[90] La rivalidad entre Osiris, quien había alcanzado los atributos del dios local del nomo(provincia) IX del Bajo Egipto, y Seth, el poderoso monarca de Ombos en el Alto Egipto, ha sido interpretada como el recuerdo de las guerras que concluyeron con la unificación del país; J. LÓPEZ-J. SANMARTÍN, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. Egipto y*

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

fue golpeado por Seth y de que fue ahogado, presumiblemente en el Nilo. Su cuerpo, aparentemente en estado de descomposición, fue rescatado del agua por Isis (su hermana-esposa) y Neftis (hermana de Isis y esposa de Seth), quienes se lamentan sobre él. Hay muchas referencias a la reconstitución y revivificación de su cuerpo, de las cuales son partícipes de una forma u otra Isis y Neftis, Anubis, Horus (hijo de Isis y Osiris) y Re. Osiris es devuelto a la vida y el consejo de los dioses vindica su causa contra su hermano Seth quien es vencido por Horus. Aunque resucitado, Osiris no recupera su vida anterior, pero llega a ser señor de la Duat, el reino de los muertos[91].

Los modos privilegiados de acceder al cielo son dos: por medio de una escalera confeccionada por Re, el dios Sol, o a través de una transformación en pájaro, en el halcón de Horus o en una criatura compuesta, mitad halcón, mitad pato. En este último caso se añade también una declaración de inocencia por vía negativa: ni los hombres ni los dioses tienen acusaciones contra el fallecido:

Mesopotamia, Barcelona (1993) 95. Ver también, S.G.F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester (1963) 37, n.1.

[91] Según J. P. ALLEN, «The Cosmology of the Pyramid Texts» en W. KELLY SIMPSON (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven (1989) 23-24, los textos de las pirámides sitúan preferentemente a la región del Duat debajo de la tierra, mientras colocan su entrada y salida debajo del borde del cielo. Un desarrollo del mito de Osiris puede verse en J. LÓPEZ-J. SANMARTÍN, *op. cit.*, 112-120. Véanse también F.M. MÜLLER, *Mitología egipcia*, Barcelona (1996) 95-123, y L. SPENCE, *Egypt. Myths and Legends*, London (1994) 63-120; L. PFIRSCH, «Le retour à la vie. Le mythe d'Osiris» en Fr. LENOIR-J. DE TONNAT (dirs.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 548-555. La versión más completa del mito de Osiris, ya en el siglo II d.C., la da Plutarco en su *De Isis y Osiris*. Según esta versión, Seth ordena hacer una exquisita arca de las medidas de Osiris y hace un gran banquete en su honor, en el que el arca causa admiración entre los invitados. Seth dice que el arca será para el que encaje en sus medidas. A pesar de que todos se la prueban, sólo se adapta a las medidas de Osiris. Una vez Osiris en ella, Seth y los suyos la cierran con clavos y plomo fundido y la arrojan al Nilo. Isis lo buscará, pero para cuando averigüe dónde lo dejó Seth, el Nilo ya lo arrastró al mar y de ahí llegó a Biblos. Allí, lavada el arca por el agua, se hace ésta un joven árbol que se convierte mágicamente en un árbol gigantesco que encierra en su tronco a Osiris y su sarcófago. El rey del Líbano, admirado por su grandeza, empleará el árbol como una de las columnas de su nuevo palacio. Isis siguió las huellas del sarcófago que finalmente encontró y, ante el asombro del rey y su corte, cortó el gran pilar del árbol y quitó el cuerpo de su marido. El árbol fue preservado por muchos años en Biblos y adorado allí. Como señala F. MAX MÜLLER, *Mitología egipcia*, Barcelona (1996) 122, desde el 1500 a. C. los mismos egipcios parecen ser conscientes de la similitud entre los mitos de Osiris y de Adonis-Tammuz (el babilónico Dumuzû-Dûzu) y conectan la historia con Asia, especialmente con la antigua ciudad sagrada de Biblos. De hecho, parece que el culto a la diosa de esta ciudad, Ba'alath de Gebal-Biblos, estaba muy extendido en Egipto desde el 2000 a. C. (p. 156).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> No hay palabra contra mí en la tierra entre los hombres, no hay acusación en el cielo entre los dioses, porque yo he anulado la palabra contra mí, la cual yo he destruido para remontarme al cielo (*Declaración* 302)[92].

Durante su ascensión, el faraón sufre transformaciones que lo convierten en un ser cósmico, con la cabeza de un buitre y las sienes iguales al cielo estrellado, y con los ojos, rostro, nariz, dientes, etc., como los dioses (*Declaración* 539). Habitualmente, la puerta del cielo se abre ante el faraón, pero a veces se encuentra cerrada por el cerrojo-falo del dios Babi («amo de la oscuridad» en los Textos de las Pirámides)[93]. Cuando de algún modo la puerta se abre, el faraón alcanza el más allá y se convierte en Sobk, el dios cocodrilo:

> Yo aparezco como Sobk, hijo de Neith, yo como con mi boca, yo orino y copulo con mi falo, yo soy el poseedor de semilla, el que toma las mujeres de sus esposos siempre que lo desea, de acuerdo a su deseo (*Declaración* 317)[94].

Muchos de los actos en el más allá tienen fines mágicos: el rey renace de un buitre o de una vaca salvaje; se baña en el sudor perfumado de Osiris o en el Campo de Cañas, una región agrícola y fértil del más allá donde la vida terrena continúa de forma ideal; se vuelve imperecedero y sus huesos se convierten en hierro; se convierte en espíritu o en estrella (*Declaraciones* 215, 216, 248, 302, 442, 570, 571, entre otras), y come a los dioses para obtener más poderes mágicos. Este último aspecto se recoge en la *Declaración* 273-4, también conocida como el *Himno caníbal*, de la cual se reproducen a continuación unas partes que describen la transformación, en un contexto de dimensiones cósmicas[95], del faraón a su nuevo estado. Un estado en el que adquiere un gran poder: puede juzgar, es eterno y es capaz de comer a los hombres y en especial a los dioses en un acto simbólico de adquisición del poder mágico de éstos. Se trata de su glorificación divina:

> Los planetas (?) están quietos porque han visto al Rey aparecer en poder.
> La gloria del Rey está en el cielo, su poder está en el horizonte como su padre Atum quien le engendró.
> (…)

---

[92] Traducción inglesa en R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford (1969) 92.

[93] F.M. MÜLLER, *op. cit.*, 134.

[94] Traducción inglesa en R.O. FAULKNER, *op. cit.*, 99.

[95] V.A. TOBIN, *Theological Principles of Egyptian Religion*, New York (1989) 134. Para más detalles sobre el *Himno caníbal* véase Ch. EYRE, *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*, Liverpool 2002.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

El Rey es el Toro del cielo, quien conquista (?) a voluntad, quien vive en el ser de cada dios, quien come sus entrañas (?), aun de los que vienen con sus cuerpos llenos de magia desde la Isla del Fuego.
(…)
Porque es el rey quien juzgará en compañía de El que cuyo nombre está oculto[96].
(…)
El Rey es quien come hombres y vive en los dioses.
(…)
Es el Rey quien come su magia y engulle sus espíritus; sus grandes son para su comida de la mañana, sus de tamaño medio son para su comida de la tarde, sus pequeños son para su comida de la noche, sus hombres viejos y sus mujeres viejas son para su quema de incienso.
(…)
Porque el Rey es un gran Poder que tiene poder sobre los Poderes. El Rey es una imagen sagrada, la más sagrada de las imágenes sagradas del Gran Único.
(…)
Porque el Rey es un dios, más viejo que el más viejo. Miles le sirven, cientos le ofrendan, le es dado a él una autoridad de Gran Poder por Orión, padre de los dioses.
(…)
El tiempo de vida del Rey es eterno.
(…)
Si él desea, él hace; si él no desea, él no hace, él quien está en los límites del horizonte por siempre y para siempre[97].

Otros textos (*Declaraciones* 515-522) describen cómo el faraón atraviesa el río de la muerte y viaja hasta Re sobre la balsa de cañas del cielo o se convierte en el barquero de Re. Esta aparente humillación de ser un remero no nos debe extrañar, ya que realmente no es tal. La creencia en que los difuntos reviven está primariamente asociada al dios Sol (Re), quien cada día muere en el occidente y resucita por la mañana en el oriente. Así,

[96] Otros traducen en sentido pasivo, siendo el faraón el juzgado; F. LARA, *El Egipto faraónico* (selección de textos), Madrid (1991) 41. En mi opinión, otros textos ayudan a entender mejor el sentido. Así, por ejemplo, la *Declaración* 310 establece una clara identificación entre el Rey y el dios Horus, hijo de Osiris, hasta el punto de expresar: «Si yo (el Rey) soy acusado, entonces Atum sea acusado» (he seguido la traducción de R. O. FAULKNER, *op. cit.*, 96). Es una forma de decir que acusar al Rey, identificado con Horus, supondría un atrevimiento tan grande como acusar al dios Atum, el dios supremo y oculto. La Declaración 319 identifica, además, al Rey con el dios-sol. Por otra parte, M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Madrid (1978) 113, opina que al ser identificado el faraón con Re, el soberano no podía caer bajo la jurisdicción de Osiris.

[97] He seguido la traducción inglesa de R.O. FAULKNER, *op. cit.*, 80-83. Puede verse otra traducción al español, con algunas variantes, en F. LARA, *El Egipto faraónico* (selección de textos), Madrid (1991) 40-42.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

el deseo ferviente de cada difunto, en este caso el faraón, es participar en esta vida triunfante del Sol, privilegio que obtiene si se le permite viajar en la barca solar y en la que Re toma como remero al difunto[98]. Esto, y la concepción de que el faraón se convertiría también en una de las estrellas circumpolares, explicaría que las entradas de las pirámides del Imperio Antiguo estuvieran orientadas hacia el norte, en dirección a dichas estrellas[99].

Más tarde, durante la XVIII dinastía (1550-1307 a.C.), los sacerdotes de Re en Tebas confeccionaron una guía para el otro mundo llamada *Am-Tuat*(y cuya contrapartida contemporánea es el *Libro de las puertas*, en la que el protagonismo lo tiene Osiris) en la que se narra el viaje de Re en su embarcación a través del reino subterráneo de los muertos, el Tuat, cruzando sus doce regiones que se corresponden con las horas nocturnas. Su nave es la misma que con la que realiza su viaje por el cielo durante el día, sólo que ahora la dirección es inversa: del sudoeste al nordeste[100]. Por supuesto, la finalidad de ese libro es la de probar que Amon-Re no era sólo la cabeza suprema de los dioses del cielo y el legislador del mundo que él había creado, sino también el rey de todos los dioses de la muerte, incluido Osiris a quien apenas se menciona, y el señor de todos los seres del mundo inferior[101]. Sírva de botón de muestra el siguiente texto, correspondiente a la última región o división del Tuat, la duodécima. A su paso por ella, después de haber pasado por la undécima en la que el fuego extermina a sus enemigos, el «gran dios» (Re) saluda a Osiris:

> Estos que están en este cuadro están detrás de la imagen de Osiris, quien está sobre la espesa oscuridad. Estas son las palabras que este dios les dice a ellos después de que este gran dios ha atravesado por ahí: «Vida[a ti], ¡a ti quien está sobre la oscuridad! ¡Vida [a ti] en toda tu majestad ¡Vida[a ti], oh gobernador de Amentet, Osiris, que estás sobre los seres de Amentet! ¡Vida a ti!! ¡Vida a ti! A ti que estás sobre el Tuat, los vientos de Re están en tus orificios nasales, y la alimentación de Kheper está contigo. Tú vives, tú vives. Saludo a Osiris, el señor de los vivos, es decir, de los dioses que están con Osiris y que vinieron a ser con él la primera vez». Estos que están detrás de esta Imagen oculta (Re) en este Círculo en el que él vive tienen su alimento de las palabras de este dios en su propio Tuat[102].

---

[98] C.J. BLEEKER, *op. cit.*, 111. Puede verse también, J. ASSMANN, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, London-New York 1994.

[99] A.J. SPENCER, *op. cit.*, 140.

[100] J. CREHAN, «Las sociedades del Cercano Oriente» en A. TOYNBEE-A. KOESTLER, *La vida después de la muerte*, Barcelona (1978) 153. Sobre el viaje del dios Sol, Re, al mundo inferior, puede verse, G. HART, *Egyptian Myths*, London (1995) 50-61.

[101] E.A. WALLIS, *The Egyptian Heaven and Hell*(Three Volumes Bound as One), New York 1996 (primera edición inglesa editada en Londres en 1905), vol. III, p. 22s.

[102] Traducción inglesa en E.A. WALLIS, *op. cit.*, vol. I, P. 276.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Por tanto, en los dos dioses, Osiris y Re, se manifiesta el entendimiento de los egipcios de una existencia dual eterna, una vinculada a Osiris y que refleja su existencia eterna, y la otra relacionada con Re (o Amon-Re) que refleja su rejuvenecimiento cíclico[103].

En los Textos de las Pirámides ya aparecen mencionados una serie de conceptos que los egipcios aplicaban a la parte espiritual del hombre que sobrevive a la muerte: el *ka*, el *akh* y el *ba*[104].

El más frecuentemente empleado es el *ka*, la «fuerza vital» (su traducción más común) que el dios Khnum otorgaba al hombre cuando nacía, fuerza que le acompañaba mientras vivía y que se alejaba de su cuerpo cuando moría[105]. Se ha querido reconocer en él un «doble», una especie de genio protector. Sin embargo, una persona podía tener hasta catorce *ka* (siete masculinos y siete femeninos), por lo que se ha pensado que se podía referir a las cualidades propias de cada individuo[106]. Por otra parte, otros textos emplean la palabra *ka* para referirse a los «antepasados». Como se ve, se trata de un concepto muy complejo. No sólo el hombre, sino los dioses e incluso los edificios tienen un *ka*. Su signo representa dos brazos alzados y aparece muchas veces detrás del rey como signo jeroglífico que encierra los nombres del rey, escritos en un rectángulo. El hombre no debe temer a la muerte mientras conserve su *ka*: «Aunque yo muera, mi *ka* es poderoso»[107].

El *akh* parece designar la fuerza divina, sobrenatural. Otros lo entienden como «espíritu transfigurado». Su hogar es el reino celestial. A veces se traduce como «inteligencia». El campo arquetípico divino por el que se mueve es el cielo azul lleno de luz y presidido por Re (el dios Sol). De ahí que a veces adquiera el sentido de «brillo», «iluminación», «irradiación». Era representado en la forma de un ibis y en el Imperio Antiguo se consideraba que sólo los dioses o el faraón, en cuanto considerado como divinidad,

---

[103] D.P. SILVERMAN, «Divinity and Deities in Ancient Egypt» en B.E. SHAFER (ed.), *Religion in Ancient Egypt*, Ithaca-London (1991) 46.

[104] Puede verse un estudio detallado de estos conceptos en A. BONGIOANNI-M. TOSI, *Spiritualità dell'antico Egitto. I concetti di Akh, Ba e Ka*, Rimini 2002. Véanse también Ph. DERCHAIN, «Egipto» en Y. BONNEFOY (dir.), *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, vol. I, Barcelona (1996) 383-394; J. NAYDER, *El templo del cosmos. La experiencia de lo sagrado en el Egipto antiguo*, Madrid (2003) 229-250.

[105] J. LÓPEZ-J. SANMARTÍN, *op. cit.*, 102. Sin embargo, S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 41s., opina justo lo contrario: no queda claro si el *ka* existe durante la vida en tierra y sólo se une al individuo tras su muerte. Puede verse también, y en relación al *ka* del rey, H. FRANKFORT, *Reyes y Dioses*, Madrid (1988) 85-102.

[106] Dichas cualidades son: la fuerza, el poder, el honor, la prosperidad, los alimentos, el período de la vida, el esplendor, el brillo, la gloria, la magia, la voluntad creadora, la vista, el oído y el conocimiento; J. LÓPEZ-J. SANMARTÍN, *op. cit.*, 102.

[107] C.J. BLEEKER, *op. cit.*, 104.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 8

Imagen del *ba* revoloteando dentro de su tumba

lo poseían. Más tarde, se admite que todos los hombres podían estar dotados de esta fuerza divina.

Los textos son más explícitos cuando se refieren al *ba*, un principio espiritual caracterizado por su capacidad de abandonar el cadáver inerte y moverse libremente adoptando numerosas apariciones, generalmente como ave o como pájaro con cabeza humana. Otras veces se le representa, en el Libro de los Muertos, como serpiente o gusano que sale de su agujero para pasearse por el mundo de los vivos, o penetraba en él y en la tumba para visitar el cadáver. Representa la manera en que el ser humano se manifiesta en circunstancias especialmente espirituales. Se suele traducir por «alma», pero es una traducción aproximada que puede llevar a errores. Recientemente se suele traducir por «plasticidad», «encarnación», «aspecto» y originariamente definiría la capacidad divina de aparecerse[108]. En ocasiones se traduce como «manifestación». El campo arquetípico divino por el que se mueve es la región intermedia o Duat, el cual pertenece al dios Osiris.

Los Textos de las Pirámides muestran al faraón uniéndose a Osiris, o a otras divinidades, tras su muerte, pero lo que parece ser prerrogativa

---

[108] H. RINGGREN, *Le Religioni dell´Oriente Antico*, Brescia (1991) 69. Para C.J. BLEEKER, *op. cit.*, 104, expresaría la aspiración del hombre a la libertad, su voluntad y también la indestructibilidad de su espíritu, que no puede ser vencido por la muerte.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

exclusiva del faraón con el tiempo se irá extendiendo a más seres humanos. Contribuirá a ello el desarrollo de un humanismo egipcio fruto de la conjunción del panteísmo de Heliópolis (por el cual el dios Atum crea el universo masturbándose) con el misticismo osiríaco, impulsados por la escuela teológica de Menfis, y en la que el dios local Ptah pasa a ser dios creador, por su voluntad y palabra, del universo, de los dioses y del hombre. Esta simbiosis favorecerá una visión antropológica mucho más optimista que la ofrecida por Mesopotamia, y por la que los hombres y los dioses son esencialmente iguales, ya que todos podían alcanzar la eternidad[109]. Es lo que, en parte, los Textos de los Sarcófagos muestran.

III. *Los Textos de los Sarcófagos*

Durante el Primer Período Intermedio (dinastías IX-XI, 2134-2040 a.C.), incluso quizá antes[110], y durante el Imperio Medio (dinastías XI-XIV, 2040-1640 a.C.) muchos aristócratas o nobles construían sus tumbas para continuar con su existencia después de la muerte y recurrían a fórmulas y textos inscritos en el interior de sus propios sarcófagos. Se trata de una colección de 1185 conjuros llamada los *Textos de los Sarcófagos*. Posiblemente, tras la situación de crisis y de pérdida de autoridad central vivida durante el Primer Período Intermedio, se produjo una transformación por la que los antiguos textos religiosos para la protección del rey fueron usurpados y adaptados para un uso más amplio, que se traduciría en los Textos de los Sarcófagos[111]. Precisamente, de ese período confuso de transición entre el Primer Período Intermedio y el Imperio Medio, poseemos el llamado *Diálogo de un desesperado y su alma* (Berlín, Papiro 3042) que refleja el pesimismo de la época. Se trata del diálogo que mantiene un hombre aburrido y desesperado, que quiere suicidarse, con su alma, que intenta persuadirle de ello, animándole a vivir una vida despreocupada y placentera:

> Mi alma abrió su boca para mí, para contestar a lo que yo había dicho: «Si tú piensas en la sepultura, eso es una angustia para el corazón, eso es lo que trae las lágrimas al afligir a un hombre. Es sacarle de su casa para dejarle caer sobre un montículo. Jamás subirás al cielo para ver el Sol. Aquéllos que construyen en granito, que levantan (…) perfectas tumbas,

---

[109] Sobre esto, ver J. PADRÓ, «Mitología y teología en el Antiguo Egipto» en L.A. GARCÍA-A. PÉREZ (eds.), *De Narmer a Ciro (3150 a.C.-642 a.C.)*, Alcalá de Henares (1991) 81-82.

[110] Los descubrimientos descritos en M. VALLOGGIA, *Le mastaba de Medou-nefer*, Cairo 1986, parecen sugerir que los Textos de los Sarcófagos ya se usaban antes del Primer Período Intermedio; citado por D.P. SILVERMAN, «Divinity and Deities in Ancient Egypt», en B.E. SHAFER(ed.), *Religion in Ancient Egypt*, Ithaca-London (1991) 72, n. 86.

[111] A.J. SPENCER, *op. cit.*, 141; V.A. TOBIN, *op. cit.*, 134s.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

de excelente construcción, esos constructores se han convertido en dioses; pero, entretanto, sus mesas de ofrendas están arruinadas, como la de los abandonados que han muerto en la ribera del río, sin descendencia. La crecida se ha llevado su parte y el ardor del sol la suya; sólo les hablan los peces de la ribera. ¡Escuchadme! ¡Mira! Es bueno para el hombre escuchar. ¡Sigue el día de fiesta, olvida la preocupación!»[112].

No queda claro el final de la historia, aunque al escribir el autor en pasado se supone que siguió el consejo de su alma y no se suicidó. Del mismo período, aunque algo anterior, es el *Canto del arpista*, que también transmite una visión pesimista y pragmática de la vida ante la certeza de que la muerte no llega a cumplir con la esperanza de justicia y paz. Su final, en este sentido, es muy claro:

> Pensad: Pasa un día feliz, no te aburras de ello. Mira, a nadie se le permite llevarse sus bienes consigo. Mira, nadie que parte regresa de nuevo.[113]

Pero con el advenimiento del Imperio Medio y la vuelta a la centralización, con Tebas como capital, el faraón vuelve al prestigio perdido, pero con menos poder y más humanizado, ascendiendo a la administración tebana otros sectores sociales, permitiendo así el cambio que ya hemos mencionado con relación a la muerte y que ya se iniciaba en el período anterior. Un texto contemporáneo, las *Admoniciones de Jpw-wr*, refleja la preocupación por el uso extensivo de los textos funerarios anteriormente exclusivos del faraón:

> Mira, la cámara privada, los libros son robados, los secretos de ellos son expuestos. Mira, los conjuros mágicos son divulgados, los conjuros son hechos indignos al ser repetidos por el pueblo[114].

Este temor es el comienzo de un proceso en el que la religión empieza a separarse de la estructura social egipcia, estrechamente unidas anteriormente[115], y siempre vinculadas al poder del faraón. Pero, volviendo a estos textos, ¿qué dicen sobre la muerte?

Para comenzar, conviene señalar que el propio sarcófago representa el universo: su techo es el cielo; su suelo, la tierra; sus costados, los cuatro puntos cardinales. En el sarcófago el muerto también se convierte en Osiris. Así lo muestra el *Conjuro* 4:

> ¡Oh Osiris N. (N. es el nombre del difunto), la tierra abre su boca para ti; Geb abre totalmente sus dos mandíbulas sobre ti!¡Oh Osiris N., come

---

[112] Traducción de F. LARA, *El Egipto faraónico*(selección de textos), Madrid (1991) 67.
[113] Traducción de F. LARA, *op. cit.*, 65.
[114] Traducción inglesa en J. PODEMANN, «Religion in Context and Isolation. The Transition from Pharaonic to Hellenistic Egypt» en U. BIANCHI, *The Notion of «Religion» in Comparative Research*, Roma (1994) 278.
[115] J. PODEMANN, *op. cit.*, 277-279.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> tu pan, coge tu inundación; anda hacia la Gran Escalinata y dirígete a la Gran Ciudad!. Lanza tu llama sobre la tierra y transfórmate en el dios joven y bello. Conviértete, entonces, en Señor de tus enemigos, conviértete en Señor de los que han maquinado contra ti en la necrópolis, de los que te odian, puesto que ellos establecerán un juicio respecto a ti. Pero, Osiris N., he aquí ahora que los Grandes que están entre ellos se levantan para ti, que los escribas sobre sus esteras tiemblan por causa tuya, después que tú has anulado las cabezas de las serpientes en Heliópolis[116].

Los ojos mágicos (*oudjat*), pintados en la parte exterior del sarcófago a la altura de los ojos del difunto, permiten a éste ver el mundo de los vivos. La imagen del más allá ofrecida por estos textos es más compleja que la de los Textos de las Pirámides. El difunto sólo podrá alcanzar el cielo si logra evitar una red de pesca, situada entre el cielo y la tierra para interceptar almas, y sortear una serie de trampas y pruebas (*Conjuros* 473-481)[117]. La fuga va acompañada de la transformación en el dios cocodrilo Sobk o en un pájaro (*Conjuro* 479):

> Miradme, oh pescadores de los dioses; observadme, oh pescadores de hombres. No me cogeréis, no me atraparéis, no opondría vuestra voluntad a la mía, pues me he elevado desde su corazón, he escapado de su garra, cual halcón cuyas espaldas miden siete codos, me alimento con mi boca, defeco con mi ano. Aquellos que existen me ven, aquellos que no existen me adoran, aquellos que están más allá me alaban…, he escapado de sus garras como Sobk y como Horus, el del norte…, he escapado de sus garras como la gran garza, el ave-loto que atrapa peces[118].

Existen otros peligros en forma de animales y demonios malignos, como Gebga, el Pájaro Negro, o como Rerek, el asesino del *ka* (el doble)[119]. La ascensión al cielo tiene lugar en forma de pájaro, el *ba*: halcón, garza, ibis, buitre, entre otros, conforman el tipo de aves más usados en este caso. El muerto también se puede transformar en una llama de fuego o en un dios.

Aunque todavía no nos encontramos con la idea del juicio a los muertos, sin embargo, incluso en el momento en que el difunto es admitido en el cielo y se ha identificado con Osiris, su destino puede estar amenazado por Seth, que intentará provocar su segunda muerte, la cual sería definitiva.

---

[116] F. LARA, *op. cit.*, 71. La traducción inglesa, de la que me serviré para los restantes conjuros, puede verse en R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, vol. I (Spells 1-354), Warminster (1994) 2.

[117] Sobre los tormentos y pruebas con las que el difunto puede toparse en su viaje al Otro Mundo, véase J. NAYDER, *El templo del cosmos. La experiencia de lo sagrado en el Egipto antiguo*, Madrid (2003) 277-303.

[118] Traducción inglesa en R.O. FAULKNER, *op. cit.*, vol. II (Spells 355-787), Warminster (1994) 121-123.

[119] I.P. COULIANO, *Más allá de este mundo*, Barcelona (1993) 79.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

En el fondo del sarcófago se encuentra *El libro de los caminos*, que describe las dos rutas de los muertos, la de agua y la de tierra, que llevan hasta los dominios de Horus. Ambas rutas están rodeadas por un círculo de fuego sólo franqueable para aquellos que conocen los hechizos correspondientes y los nombres secretos de los temibles guardianes de las puertas del más allá[120]. Los nombres de esos guardianes, al menos los que aparecen en el Papiro de Un (British Museum, n.° 10477, hoja 26), son: Neri, Mes-Peh (o Mes-Ptah), Ertat-Sebanqa, Nekau, Henti-Requ, Smamti, Akenti, Khu-tchet-f, Tchesef y Sekhen-ur[121]. Esto supone que el éxito del paso al más allá no depende, en el fondo, de ninguna divinidad o de alguna virtud personal del fallecido, sino del conocimiento de ciertas fórmulas, palabras de poder o nombres mágicos, lo que son los nombres de esas puertas[122], circunstancia que cambiará como veremos al hablar del *Libro de los Muertos*.

Es evidente que a pesar de que se ha producido una incipiente «democratización»[123] de la existencia más allá de la muerte, todavía no ha alcanzado a todos (sólo a aquellos que pueden costearse un sarcófago y los correspondientes ritos funerarios) y, además, se ha hecho un poco más dificultosa de obtener que para los faraones, quienes no tenían tantas dificultades de acceso por su condición cuasidivina.

IV. *El Libro de los Muertos*

En el Imperio Medio (dinastías XI-XIV, 2040-1640 a.C.), las creencias funerarias se volvieron cada vez más «democráticas»: incluso los pobres podían disfrutar de una existencia póstuma en el Campo de Cañas, donde se les asignará un trozo de tierra para trillar. Este proceso «democratizador» se extiende más en el período saíta (dinastía XXIV, 724-712 a.C.) en el que se desarrolla a plena escala el equipamiento real de los textos funerarios en las tumbas, copiado de las pirámides y del Valle de los Reyes[124]. La felicidad de alcanzar el Campo de Cañas es el tema de una colección de papiros funerarios que frecuentemente se basaban en los textos de las pirámides y de los sarcófagos. Se trata del famoso *Libro de los Muertos*.

El Campo de Cañas y el Campo de las Ofrendas, dos conceptos del paraíso egipcio, ya eran mencionados en los Textos de las Pirámides, como

---

[120] *Ibid.*, 80.

[121] E.A. WALLIS, *The Egyptian Heaven and Hell* (Three Volumes Bound as One), vol. III, New York (1996) 28-35.

[122] *Ibid.*, 37.

[123] M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Madrid (1978) 117.

[124] J. PODEMANN, *op. cit.*, 279.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

ya se vio. El Campo de las Ofrendas, situado en la región occidental, está vigilado por el Toro Celestial de Re, mientras el de Cañas está en la región oriental. Este Campo es descrito de la siguiente manera en el *Libro de los Muertos*:

> De hierro es la muralla que lo rodea; el trigo mide en el Campo cinco varas: dos por la espiga y por el tallo tres. La cebada tiene siete varas: tres por la espiga y por el tallo cuatro. Los Espíritus que trabajan en los Campos miden nueve varas. Cosechan al lado de las Almas divinas de la Región Oriental (*Libro de los Muertos*, conjuro 109)[125].

En estos campos los muertos continúan existiendo felizmente, con aspecto juvenil, y cultivando sus parcelas de tierra, del mismo modo que lo harían en vida. Al muerto, para ahorrarle el esfuerzo del trabajo, lo entierran con estatuillas en miniatura (los *uchebti*s o «los que responden»)[126] que recobran la vida bajo el Conjuro 6 del *Libro de los Muertos*:

> ¡Oh tú, Figurilla mágica, óyeme! Si he sido convocado, si he sido sentenciado a realizar tareas de todo índole, las mismas que obligan a ejecutar a los espíritus de los muertos en el Más Allá; pues entonces, ¡oh Figurilla mágica: ahora que ya posees instrumentos, debes obedecer al hombre en su requerimiento! Debes saber que tú serás la condenada en mi lugar, por los vigilantes del Duat: a cultivar los campos, a colmar de agua los canales, a transportar la arena del Este al Oeste... (La Figurilla contesta:) —Aquí estoy... Espero tus órdenes... [127]

Sin renunciar a los elementos mágicos necesarios para acceder al más allá, el Libro de los Muertos aporta dos novedades importantes con respecto a los textos funerarios anteriores: por un lado, la descripción del juicio de los muertos[128] en los Conjuros 30b y 125, consistente en el pesaje del corazón del difunto en un platillo de la balanza mientras en el otro se encuentra la pluma, símbolo de la Maat (el orden universal, la Verdad-Justicia); y, por otro, pero estrechamente vinculado a éste, la «confesión negativa», realizada por el mismo difunto en el Conjuro 125.

---

[125] Traducción de A. LAURENT, *Salida del Alma hacia la Luz del Día. Libro egipcio de los muertos*, Barcelona (1981) 202-203.

[126] Más detalles sobre estas figurillas en H.M. STEWART, *Egyptian Shabtis*, Buckhingamshire 1995.

[127] Traducción de A. LAURENT, *Salida del Alma hacia la Luz del Día. Libro egipcio de los muertos*, Barcelona (1981) 24.

[128] En la *Sabiduría de Merikaré*, último rey de la X Dinastía (finalizada hacia el 2134 a.C.), y de cuyo texto se conservan copias de la XVIII Dinastía (1550-1307 a. C.), se hacen algunas referencias al juicio a los muertos en las que se afirma que quien llega al más allá sin pecados será como un dios que camina libremente como los señores de la eternidad (n.º 55).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 9

Escena de pesaje del corazón del Libro de los Muertos (papiro Ani)

Originalmente era Re la figura principal en el juicio, pero en la concepción tradicional el juez de los muertos es Osiris[129]: Anubis introduce al difunto en la sala del tribunal, llamada frecuentemente cámara de la doble Maat, la de la vida y la de la muerte. En el Conjuro 30 del libro, el difunto pide a su propio corazón (*ib*) que no atestigüe contra él ante el tribunal:

> ¡Oh corazón [proveniente] de mi madre, oh víscera de mi corazón de mis diferentes edades! ¡No levantes falsos testimonios contra mí en el juicio, no te opongas a mí ante el tribunal, no demuestres hostilidad contra mí en presencia del guardián de la balanza![130].

El mismo corazón se pone en un platillo de la balanza, mientras que en el otro se coloca de contrapeso una pluma que representa a Maat. Thoth consigna el resultado. Junto a los escalones aparece un monstruo esperando devorar al condenado. Si la sentencia es favorable, Horus presenta al difunto ante Osiris quien, junto a un senado de 42 jueces, pronuncia la sentencia definitiva. Cada juez tiene su propio nombre, que el difunto deberá pronunciar, y está encargado de castigar un determinado pecado, que el difunto negará haber realizado. Es la llamada «confesión negativa» del Conjuro 125. Su contenido es el siguiente:

---

[129] C.J. BLEEKER, *op. cit.*, 111.

[130] Traducción de F. LARA, *El Egipto faraónico*, Madrid (1991) 185. En este caso he seguido la traducción de F. LARA, en lugar de la de A. LAURENT, *op. cit.*, P. 62, por adaptarse mejor al sentido interpretativo que hago del texto. El Conjuro 28 invoca al dios Bes para proteger al corazón de los ataques de los enemigos, el mismo dios que, junto con la diosa Neih, es invocado en el Conjuro 163 para impedir la putrefacción del cuerpo del difunto.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

> Es así que yo traigo en mi corazón la Verdad y la Justicia, porque he sacado de él todo el mal… Yo no he hecho mal a los hombres. Yo no empleé la violencia con mis parientes. Yo no reemplacé la injusticia a la justicia. Yo no frecuenté a los malos. Yo no cometí crímenes. Yo no hice trabajar para mi beneficio con exceso. Yo no intrigué por ambición. Yo no di malos tratos a mis servidores. Yo no blasfemé de los dioses. Yo no privé al pobre de su alimento. No cometí actos execrados por los dioses. Yo no permití que un amo maltratase a su sirviente. Yo no hice sufrir a otro. Yo no provoqué el hambre. No hice llorar a los hombres, mis semejantes. Yo no maté ni ordené matar. Yo no provoqué enfermedades entre los hombres. Yo no sustraje las ofrendas de los templos. Yo no robé los panes de los dioses. Yo no me apoderé de las ofrendas destinadas a los Espíritus santificados. Yo no cometí acciones vergonzosas en el recinto sagrado de los templos. Yo no disminuí la porción de las ofrendas. Yo no traté de aumentar mis dominios utilizando medios ilícitos ni usurpando los campos de otros. Yo no manoseé los pesos de la balanza ni su astil. Yo no quité la leche de la boca del niño. Yo no me apoderé del ganado en los campos. Yo no tomé con el lazo las aves que estaban destinadas a los dioses. Yo no pesqué peces con peces muertos. Yo no puse obstáculos en las aguas cuando debían correr. Yo no apagué el fuego en el momento que debía arder. Yo no violé las reglas de las ofrendas de carne. Yo no me apoderé del ganado que pertenecía a los templos de los dioses. Yo no impedí a un dios que se manifestase. ¡Yo soy puro! ¡Soy puro! ¡Soy puro! ¡Soy puro![131].

En mi opinión, las 33 negaciones que aparecen en esta confesión podrían clasificarse en:

1.º Negaciones de carácter ético-social (unas 19, dependiendo de cómo se entienda su contenido) del tipo: no he hecho mal a los hombres, no di malos tratos a mis servidores, no provoqué el hambre, etc. Son las más abundantes.
2.º Negaciones de carácter ritual o referentes a los dioses (unas 11) del tipo: no blasfemé de los dioses, no sustraje las ofrendas de los templos, no disminuí la porción de las ofrendas, etc. También están incluidas las referentes al cuidado de los muertos, como: no me apoderé de las ofrendas destinadas a los Espíritus santificados.
3.º Negaciones referentes al orden cósmico (unas 3) del tipo: no pesqué peces con peces muertos, no puse obstáculos en las aguas cuando debían correr (probablemente alusión a las crecidas del Nilo), no apagué el fuego cuando debía arder.

---

[131] Traducción de A. LAURENT, *op. cit.*, 235s.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 10

Escena del juicio a los muertos del conjuro 125 del Libro de los Muertos

Estas 33 negativas (pertenecientes al papiro Nu) quedan desplegadas a continuación, en la versión del papiro Nebsenti, en 42, tantas como jueces del tribunal. Básicamente son las mismas, pero se añaden pecados, mejor dicho negativas de los mismos, como los de maldecir, injuriar, difamar, escuchar detrás de la puerta, hablar demasiado u otros semejantes. También aparecen pecados de carácter sexual:

> ¡Oh tú, Espíritu Uamenti, que surges en las cuevas de tortura! Yo nunca cometí adulterio.
> ¡Oh tú, Espíritu que te manifiestas en el templo de Amsú y que cuidadosamente observas las ofrendas que te llevan! Entérate: yo jamás he dejado de ser casto en la soledad.
> ¡Oh tú, Espíritu cuyo rostro se encuentra en la parte posterior de la cabeza y que sales de tu oculta morada! Yo nunca pequé contra natura con los hombres[132].

Como puede verse, la lista de posibles pecados es completa, predominando los relacionados con la justicia a los hombres y los relacionados con los deberes para con los dioses.

Mediante esta confesión de pureza y rectitud, el difunto se esfuerza a fin de que Thoth le proclame *ma-a-keru* (que su voz, *keru*, sea *ma-a*; esto es, que está en armonía con Maat), es decir, justificado. En sentido profano *ma-a-keru* significa que una persona es absuelta en un proceso o que sale triunfante en el arreglo de un litigio[133].

La idea de un juicio para los muertos conlleva unas consecuencias para los vivos, quienes deberán tener una actitud correcta si quieren acceder

---

[132] Traducción de A. LAURENT, *op. cit.*,239s.

[133] *Ibid.*, 112. Véase también, P. MONTET, *La vida cotidiana en el Egipto de los faraones*, Barcelona (1983) 254.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

después de muertos al más allá deseado. El contenido de ese juicio da una idea de cómo debía ser esa actitud. Pero también se establecen unas relaciones morales entre los vivos y los muertos. No hay que olvidar las maldiciones contra los profanadores de tumbas. Además, los vivos creían que había muertos malévolos que podían visitarles y causarles males que parecerían para los de fuera de origen natural. Así, por ejemplo, si una hiena atacaba a uno de sus animales, el dueño podía pensar que detrás de ello estaba el espíritu de algún muerto. Lo mismo en el caso de enfermedades. El siguiente texto expresa el temor de una madre a que un muerto maligno hiciera daño a su hijo:

> Si has venido a abrazar a mi hijo, no he de permitir que lo toques. Si has venido a sosegar a mi hijo, no he de permitir que lo apacigües. Si has venido para llevártelo, no permitiré que te lo lleves[134].

En tales supuestos se invocaba al espíritu del muerto para pedirle explicaciones. Podían tratarse de muertos que habían sido condenados en el otro mundo a la tortura eterna. En cualquier caso, los vivos debían aplacar a los muertos con ofrendas, e incluso podían comunicarse con ellos haciéndoles partícipes de sus necesidades o de sus quejas por supuestas malas acciones en vida o incluso muertos. Esta comunicación se supone sería fundamentalmente oral, pero se han encontrado también algunas cartas a difuntos de los Imperios Antiguo y Medio, que se colocaban en la tumba en lugares «visibles» para el muerto. Quizá la más famosa sea la contenida en el papiro Leiden I. 371, que cuenta cómo un marido viudo se dirige a su difunta esposa a la que acusa de oprimirle después de muerta (no dice de qué manera), cuando él en vida de ella la atendió tanto. Él dice que será juzgado con ella, pero el texto no deja claro si será en vida o después de su muerte. Dice así la carta:

> Al Espíritu excelso, Anjiry:
> ¿Qué mal he hecho contra ti para estar en esta mala condición en que me encuentro? ¿Qué he hecho contra ti? Lo que has hecho tú es poner tu mano sobre mí, por más que yo no haya hecho nada malo contra ti. (…) Yo tendré un pleito contigo con palabras de mi boca ante la Enéada de Occidente (los dioses del país de los muertos), y se juzgará entre tú y yo(por medio) de este escrito, porque mis palabras y mi letra en él.(…) He estado contigo, y no te he dejado nunca de lado, y no he hecho que sufriera tu corazón. (…)No me has sorprendido engañándote como un campesino, entrando en otra casa. (…) Pues cuando tú has estado enferma con esa enfermedad que has tenido, yo(he mandado venir) a un maestro médico (…) Cuando fui en el séquito del faraón (…) yendo hacia el Alto

[134] Tomado de P. MONTET, *op. cit.*, 271.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Egipto, y ése era tu estado, pasé ocho meses sin comer ni beber como un hombre. Y cuando alcancé Menfis, pedí (permiso) al faraón, y me dirigí al lugar donde tú estabas(sepultada), y lloré mucho con mis gentes en mi calle. Yo di tela de lino del Alto Egipto para amortajarte, y mandé que se tejieran numerosos lienzos, y no permití que se descuidara nada bueno que debiera hacerse por ti. Pues mira, yo he pasado tres años hasta hoy, viviendo (solo), sin entrar en(otra) casa, porque no es oportuno que haga eso en mis condiciones. Pero mira, yo lo he hecho por ti. Y mira, tú no distingues el bien del mal, y se nos juzgará a ti y a mí. Y mira, las hermanas en casa, no he entrado en ninguna de ellas[135].

Estas cartas suelen circunscribirse al entorno familiar del muerto y generalmente en relación con problemas de herencia[136]. Pero el temor a posibles daños causados por los muertos no parece tan grande, al menos en los textos, como el que pudo verse al estudiar las creencias en torno a la muerte de los pueblos mesopotámicos.

Así pues, puede concluirse que los egipcios estaban convencidos de que la integridad del ser humano y su auténtica felicidad sólo podía garantizarse, al menos en este período, si el individuo ajustaba su vida a las exigencias de Maat, el orden universal e inconmovible del mundo. Orden dentro del cual tiene lugar el proceso cíclico de la muerte y la resurrección de la vida divina de forma ininterrumpida, permitiendo al pueblo egipcio tener una visión optimista de la vida[137], ya que no todo terminaba con la muerte.

Nada mejor para ilustrar este optimismo, y como colofón a este estudio sobre la muerte en Egipto, que el siguiente texto de una tumba tebana de la XVIII dinastía (1550-1307 a.C.), ya en tiempos del Imperio Nuevo (1550-1070), que, en clara antítesis de las opiniones pesimistas vertidas en textos como el *Canto del arpista* y otros, declara:

---

[135] Traducción en S. DONADONI, «El muerto» en S. DONADONI y otros, *El hombre egipcio*, Madrid (1991) 304s.

[136] Sobre todo esto, ver J. BAINES, «Society, Morality, and Religious Practice» en B.E. SHAFER (edit.), *Religion in Ancient Egypt*, Ithaca-London (1991) 151-155. Ver también, S. DONADONI, *op. cit.*, 302-306, y C.A. THÉRIAULT, «The Literary Ghosts of Pharaonic Egypt» en S.E. OREL (de.), *Death and Taxes in the Ancient Near East*, Lewiston (1992) 193-211.

[137] O al menos no fatalista, como muestra el hecho de que el pueblo egipcio no parece haberse preocupado en buscar una explicación para la muerte y su origen, como señala S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 66. Esto no impide, como ya se ha dicho, que, aunque excepcionalmente y quizá debido a momentos de crisis y por el hecho de descubrir cómo incluso las grandes pirámides eran saqueadas, hubiera ocasiones de escepticismo sobre la eficacia de los rituales de enterramiento. Así, por ejemplo, los ya mencionados *Canto del arpista* y el *Diálogo de un desesperado y su alma*. De todas maneras, esa visión optimista de los egipcios era «individual», carecía de una escatología comunitaria y cósmica y de una teleología de la historia, como indica S. CROATTO, «La esperanza de inmortalidad en las grandes cosmovisiones del Oriente», *Concilium* 60 (1970) 26, nota 8.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Yo he oído esas canciones que magnifican la existencia en la tierra y desprecian al país de los muertos. ¿Pero por qué hacer eso respecto al país de la eternidad, justo, correcto y carente de terrores? La lucha es abominación allí, y no hay nadie que se arme contra su compañero. Esta tierra que no tiene enemigos, en ella reposan todos nuestros familiares desde el tiempo de la Primera Vez(creación). Los que lleguen a existir, a millones de millones vendrán, todos y cada uno. No puede ser que uno permanezca en Egipto, no hay nadie que no llegue hasta aquí. La duración de lo que se hace sobre la tierra es como un sueño; pero se le dice: «¡Bienvenido a la salud y a la integridad¡» al que llega a Occidente[138].

Conclusiones

Después de este periplo a través de las diversas concepciones en torno a la muerte halladas en el ámbito del Creciente Fértil, puede extraerse algunas conclusiones generales al respecto:

1.º Tanto para los pueblos mesopotámicos como para los egipcios algo del ser humano perdura tras la muerte: bien sea el *etemmu*, para los primeros, o el *ba* y el *ka*, para los segundos. Sin embargo, el *ba* y el *ka* egipcios poseen una mayor consistencia y vitalidad que el *etemmu*, apenas una sombra del muerto. Además, para los egipcios, la conservación del cuerpo es fundamental.
2.º La visión que de la muerte tienen mesopotámicos y egipcios difiere claramente: para los primeros la muerte es temida, supone el fin de la vida que realmente es la que vale; para los segundos, la muerte es un tránsito a una vida en comunión con los dioses.
3.º Lo que espera al muerto después de su deceso es muy diferente para mesopotámicos y egipcios: mientras para los primeros un inframundo tenebroso es lo que les espera, para los segundos, salvo los condenados en el juicio, una réplica ideal de la vida terrena y en algunos casos la divinización, especialmente la del faraón. No obstante, este viaje al más allá no está exento de dificultades, de ahí la necesidad de proveerse de unas fórmulas mágicas que faciliten el tránsito (Textos de las Pirámides, Textos de los Sarcófagos y Libro de los Muertos).
4.º La muerte iguala a todos los muertos en la concepción mesopotámica: después de la muerte desaparecen todo tipo de privilegios y el destino es el mismo para todos. Sin embargo, en Egipto, al

[138] Traducción de S. DONADONI, *op. cit.*, 287.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

menos durante el Imperio Antiguo, el privilegio de la divinización del fallecido era exclusivo del faraón. No así ya a partir del Imperio Medio.

5.° Los mesopotámicos plantean la muerte como el fracaso del hombre por conseguir la inmortalidad, frente a unos dioses rivales que se la niegan y que condenan a la humanidad a la muerte. El dios Damuzi o Tammuz muere, pero para resurgir después en una clara reminiscencia de la regeneración de la vegetación. En Egipto, la esperanza *post mortem* se sustenta precisamente en la unión o identificación con los dioses, especialmente Re y Osiris, que representan los ciclos naturales del sol y de la vegetación. Sólo en momentos de crisis, y excepcionalmente, se pone en entredicho dicha esperanza (el *Diálogo de un desesperado y su alma* y el *Canto del arpista* son ejemplos de ello). Pero la visión egipcia, y menos aún la mesopotámica, no contempla una escatología comunitaria y cósmica, a la vez que tampoco una teleología de la historia. Se queda en un ámbito meramente «individual».

6.° En Mesopotamia no se concibe un juicio a los muertos, pero sí en Egipto (aunque no en todas las épocas), por lo que el comportamiento moral de los vivos no se concibe en función de lo que se pueda esperar tras la muerte.

7.° Tanto en unos como en otros se ven necesarias unas relaciones de «convivencia» entre vivos y muertos, pues éstos pueden interferir en el mundo de los vivos de forma positiva o negativa según haya sido el trato recibido una vez muerto. De ahí el cuidado de los difuntos en Mesopotamia (el *kispum*) y el cuidado del mantenimiento de las ofrendas en Egipto, lo que dio lugar en algunos casos a la creación de las fundaciones funerarias. Tanto en Mesopotamia como en Egipto los banquetes funerarios, sobre todo de ámbito familiar, son frecuentes, incluyendo algunas fiestas especiales.

8.° Esta relación con los muertos conlleva también unas consecuencias sociales: en Mesopotamia el *kispum* permitía al muerto integrarse en el mundo de los antepasados y al hijo mayor acceder, a través de esos antepasados, a la autoridad paterna, a la vez que se lograba la integración y cohesión familiar. En Egipto, este cuidado de los muertos, muchas veces costoso, repercutía en la economía familiar e incluso a veces en las estructuras sociales. Tampoco se perdía el contacto, a veces polémico, del fallecido con su familia como lo muestran las cartas a los muertos, ya que el muerto también era garante de la estructura familiar.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Capítulo III

La muerte en Grecia y Roma

La cosmovisión de la realidad de la cultura griega es un tanto diferente de la mesopotámica y egipcia, aunque en algunos aspectos, como se verá a lo largo de este capítulo, es indiscutible el influjo que ambas culturas dejaron en ella. Pero también podría hablarse de la cultura greco-romana. Son tales las semejanzas en las concepciones de la muerte habidas en Grecia y Roma que aquí se estudiarán conjuntamente, haciendo marcado énfasis en la griega, lógicamente debido a la influencia que ejerció en la cultura latina.

I. **Los enterramientos en la Grecia de la Edad del Bronce**

En la Edad del Bronce Antiguo en Grecia, el llamado Heládico Antiguo (III milenio a.C.), en el continente cohabitan dos tipos de enterramiento muy alejados del nivel de las espléndidas tumbas reales del tercer milenio en el Oriente Próximo y Egipto: la inhumación simple y el hábito de amontonar varios cuerpos en hendiduras en la roca viva. Una tumba o pozo profundo en Corinto tenía veinte esqueletos[1]. En algunos sitios costeros orientales se seguía el método de enterramiento propio de las islas Cíclades, que consistía en enterramientos simples en una caja o ataúd delimitado por piedras y

[1] E. VERMEULE, *Grecia en la Edad del Bronce*, México (1996) 57. Puede verse una introducción más breve a la Grecia de este período en M.S.F. HOOD, «La patria de los héroes» en S. PIGGOTT (dir.), *Historia de las civilizaciones: 1. El despertar de la civilización*, Madrid (1988) 260-298.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

cubierto por una laja de piedra, tratándose quizá de cementerios familiares cerca de alguna vivienda campesina. Parece que los vivos de las Cíclades no ofrendaban alimentos ni encendían fuegos ceremoniales en los funerales comunes y las ofrendas eran del mismo tipo que las del continente.[2] Los continentales también usaban este tipo de enterramientos múltiples o para tumbas familiares. En Eubea, alrededor de Cálcide, las tumbas también están agrupadas, pero difieren del resto en ser cámaras redondas subterráneas con un pasillo rectangular que sirve de entrada, que penetra debajo de la tierra y con forma de flecha. Son raros precursores de las tumbas de cámaras micénicas. Las ofrendas funerales sí tenían carácter cicládico. En la isla jónica de Leúcade, más influenciada por la costa norte del Adriático que por el resto de Grecia, se construyeron tumbas comunales en grupos de veinte o más. Se trataba de plataformas redondas de piedras amontonadas en grupos que tenían de nueve a diez metros de diámetro con ataúdes formados al extraer de ellos la tierra, en donde un solo esqueleto se agazapaba en cada hoyo. La tierra se extendía después sobre toda la construcción[3].

Todas las tumbas del continente en que se depositaron ofrendas de cierta calidad muestran la influencia de las islas Cíclades, o por lo menos tienen las mismas clases de ofrendas: aretes de oro, diademas de plata, paletas de mármol de pizarra para rallar colores en polvo y aplicarlos a la cara, «sartenes» cicládicas, dagas, cuchillos, pinzas de cobre, alfileres, brazaletes. En Hagio Cosmas, en Ática, se ve claramente esta influencia en sus ofrendas: cerámica, versión local de ídolos cicládicos de mármol, paletas, pinzas, sartenes, unas pocas cuentas, conchas marinas y hojas de obsidiana. ¿El equipo mínimo normal para la vida del más allá de un pescador del Heládico Antiguo? Pocos datos más hay para reconstruir la religiosidad de este período, además de la constatación de que la Grecia del Heládico Antiguo no hizo ídolos femeninos en la cantidad y el estilo propios de la Grecia Neolítica, lo cual sugiere un cambio en las ceremonias religiosas, desapareciendo el culto neolítico a la fertilidad. Pero no se puede aventurar más, salvo el hecho de que los artículos de aseo personal encontrados en las tumbas apunten a un deseo de comodidad y de abastecer a los muertos con lo necesario[4].

El período del Heládico Medio, o Edad del Bronce Media en Grecia (2200-1900 a.C.), no es muy interesante y está enmarcado por dos grandes invasiones en Grecia. El pueblo de la cerámica hecho según modelo y los minios[5]. En este período el equilibrio entre casas y tumbas es más natural.

---

[2] E. VERMEULE, *op. cit.*, 71-74.
[3] *Ibid.*, 57.
[4] *Ibid.*, 58-59.
[5] *Ibid.*, 82.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

El tipo normal, una fosa estrecha excavada en la tierra, delimitada y cubierta con lajas de piedra, recuerda los enterramientos cicládicos del Bronce Antiguo. A veces, el suelo está sembrado de guijarros, y en ocasiones se colocan sobre el cuerpo o debajo de él. Las ofrendas son pobres, como la economía del tiempo. Un rasgo inusitado es la práctica del enterramiento intramuros, costumbre nueva en Grecia aunque antigua en Oriente, como ya vimos al hablar de Mesopotamia. Los niños y las personas de poca edad son puestos directamente debajo de los pisos de la casa; aun todavía adultos pueden ser enterrados entre paredes, o detrás de ellas, o en los pasajes. No hay que ver en estos enterramientos intramuros de niños la esperanza de que sus espíritus reimpregnaran la fertilidad de sus madres, ya que esta explicación no valdría para los adultos[6] Al final del período tuvo lugar una confluencia de cerámica importada y una mayor ostentación funeral. En todo el territorio de Grecia, en las generaciones que precisamente antecedieron a las Tumbas de Pozo de Micenas, parece presentarse una nueva disposición a experimentar con las formas tradicionales de tumba, en parte debido a influencias externas. Pero es muy posible que estos experimentos no tengan que ver con el esplendor de las tumbas de la época micénica que pasamos a estudiar a continuación.

A comienzos del siglo XVI a.C., durante la época heládica tardía, los micénicos, así llamados porque el centro de su poder estaba en Micenas, al noroeste del Peloponeso, alcanzaron el sur de Grecia. Mantuvieron estrechas relaciones con los cretenses y en sus enterramientos, más ricos que las tumbas de Creta[7], se aprecia influencias de Egipto y Siria. Son los llamados aqueos por los griegos de épocas posteriores[8]. Sus enterramientos, por su grandiosidad y riqueza de sus ofrendas, nos pueden aportar muchos más datos sobre las costumbres mortuorias que los enterramientos mencionados del período anterior. Destacan las Tumbas de Pozo que se apartan del enterramiento en cajas de piedra del período Heládico Medio. En 1876 Schliemann excavó el grupo de enterramientos A, en la fortaleza de Micenas; la necrópolis tiene un diámetro de 275 metros y está rodeada por dos filas de leones de piedra colocadas verticalmente. Por la entrada oeste se llega a seis fosas rectangulares excavadas en la roca, cuyas paredes están recubiertas por pequeñas piedras. En los laterales de las rocas que formaban las tumbas había estelas funerarias que más tarde se llevaron a la parte alta. Algunos tienen grabados que presentan las actividades predilectas de

---

[6] *Ibid.*, 95s.

[7] M.P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund (1968) 586.

[8] K. GUTBROD, *Historia de las antiguas culturas del mundo. Arqueología*, Barcelona (1987) 250.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

los difuntos, como la caza[9]. Las tumbas monumentales, las tumbas de *tholos*, de esta cultura son enterramientos con cámaras circulares cubiertas de falsas bóvedas. Por ejemplo, «el sepulcro de Atreo», que contenía una gran cantidad de objetos votivos, encontrado cerca de la Puerta de los Leones, es una sala con cúpula de forma ojival, de más de 13 metros de altura; la falsa bóveda está formada por hileras de piedra de sillería. Un pasillo de 35 metros de largo conduce hasta el interior. La entrada, rematada en punta, está guarnecida por semicolumnas cubiertas por una losa de piedra. Un enorme bloque de 6 metros de largo forma el sobrearco de la entrada[10]. ¿Qué costumbres funerarias tenían los hombres micénicos que construyeron este tipo de tumbas?

A partir de las Tumbas de Pozo, hay rituales establecidos para enterrar al miembro de una familia micénica. Aunque el vestido funerario adornado de estas tumbas no parece persistir más allá de principios del siglo XV a.C., otros elementos sí perduran. Muestran que los supervivientes compartían una comida de carne y bebían vino después de que la tumba recibiera el cadáver, y que al muerto también se le daban vasos del tipo ordinario y doméstico, quizá llenos de aceite o vino. La tradición de los vasos llenos, y tal vez de la ofrenda de un arma y cuentas, ha persistido a través de toda la Época Heládica Media[11]. Lo que queda nuevamente establecido en las Tumbas de Pozo es el concebir la tumba como un receptáculo familiar que podía ser abierto muchas veces para recibir a los familiares más jóvenes. Es novedoso también en este tipo de tumbas la presencia de balanzas de escala (éstas sólo en las tumbas más ricas) y de lámparas. La necesidad de luz en la tumba quizá se explique por el deseo de iluminar al muerto, como el caso del niño al que se le lleva a un lugar oscuro. Las balanzas, mucho más raras en las tumbas, podrían ser un símbolo de la autoridad que mide, o con el acto de pesar a las almas para la vida o la muerte (la *psychostasia* de la que hablamos al referirnos a Egipto), pero no hay nada en estas tumbas que puedan confirmar estas conjeturas. En opinión de M.P. Nilsson, no surge el simbolismo de la balanza como juicio a los muertos hasta el siglo VI a.C.[12].

---

[9] *Ibid*., 252. Para más detalles sobre las Tumbas de Pozo y su contenido, ver E. VERMEULE, *op. cit*., 99-126; sobre las *Tholoi*, pp. 140-151; L.V. GRINSELL, *Barrow, Pyramid and Tomb. Ancient burial customs in Egypt, the Mediterranean and the British Isles*, London (1975) 144-156.

[10] K. GUTHROD, *op. cit*., 252.

[11] J.M. BLÁZQUEZ-J. MARTÍNEZ-PINNA-S. MONTERO, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid (1993) 233, ven en esta práctica una manera de tener propicio al difunto, quizá ante el temor de que éste pudiera actuar contra los vivos antes de su completa descomposición.

[12] M.P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund (1968) 34-36.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Un par de platillos de balanza también aparecieron en la *tholos* de Myrsinochorion, la cual demuestra a la perfección el carácter familiar de estas tumbas. Había dos tumbas debajo del piso con cuatro o cinco cadáveres en una y con una sola princesa, con espléndidas cuentas, en otra. Estaban separadas por un pequeño brasero trípode pintado con un pulpo, quizá preparado para algún tipo de ceremonia o simplemente para aclarar la atmósfera del ambiente. En una tumba de las cercanías se encontró una sartén con carne corrompida(carnero o cabrito), procedente de la comida funeral[13].

Una costumbre funeraria normal en todo el territorio de Grecia era la de beber de una *kylix* (vaso o vasija de beber con tronco estrecho) sencilla y barata y arrojarla contra la puerta de la tumba o bien dejarla caer dentro del *dromos*, la senda o entrada inclinada que conduce a una tumba de *tholos* o de cámara. En la costa occidental se disparaban andanadas de flechas al interior de la tumba, posiblemente a título de saludo final honorífico. Muchas de las costumbres vigentes en la época de las *tholoi* fueron compartidas por las familias que utilizaban tumbas de cámara, propias de los nuevos gobernantes micénicos. Aunque la riqueza sí era una diferencia esencial entre ambos tipos de tumba. La tumba de cámara es una bóveda familiar. En su exterior puede aparecer pintada para asemejarse a una casa o a la puerta de un palacio. El cuerpo era llevado dentro de la tumba en andas o en un catafalco de madera cubierto por una piel o tela. Se le depositaba en la parte del piso que estaba más libre, completamente vestido y por lo regular sobre su espalda, en posición fetal con menor frecuencia. La cabeza elevada sobre una piedra y las manos a los lados o cruzadas sobre el regazo. El cuerpo generalmente orientado hacia la puerta. Los antepasados eran movidos hacia un lado a fin de hacer sitio. Los niños se colocan generalmente en cavidades en el *dromos*. Casi a todos los cadáveres se les daba una copa en alguna forma y a los niños tal vez vasijas especiales para alimento. Un niño que moría junto con su madre al nacer, era puesto en los brazos de ella; a los niños mayores se les ofrendaba conchas llenas de hojas para sus juegos. A los adultos sus objetos de vestuario propio y a veces, en el caso de hombres, su equipo profesional (sea el de un cantero, el de un carpintero o el de un militar). Los muebles dentro de la tumba son raros, a excepción de lámparas, braseros y utensilios de mesa. Cuando finalizaba el funeral, el pórtico era cerrado con piedras[14].

Las buenas relaciones comerciales de los micénicos y su establecimiento de colonias en muchos enclaves del Mediterráneo permitió que trajeran costumbres funerarias nuevas, como el uso de ataúdes y la práctica

---

[13] E. VERMEULE (1996) 318.

[14] *Ibid.*, 318-320.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

de la incineración. De todas formas, el uso del ataúd, algunos de larnax en forma de tina de baño, no era frecuente y llegó al continente, desde Creta, hacia el siglo XIII a.C., donde se usaba más para niños. Las incineraciones o cremaciones están vinculadas a Oriente, antes que a los invasores dorios. Las cremaciones tienen lugar dentro de un jarro o en la tierra desnuda. Sus comienzos parecen fecharse a partir del 1400 a.C., especialmente a partir de Ramsés II (1290-1224 a.C.)[15], ya que se han encontrado muchos de sus escarabajos en incineraciones de Grecia. En algunas tumbas se encuentran figurillas femeninas en expresión de lamento, aunque son raras[16]. A medida que se desvanece el mundo micénico y que la gente tiende a diseminarse desde los antiguos centros urbanos, llevan consigo una diversidad de prácticas funerales: en el Epiro, Tesalia, Creta se construyen de nuevo *tholoi*; en Creta también y en Caria practican la cremación de la antigua tumba en forma de cámara cubriendo todo con un túmulo de tierra; en Cefalenia cavan profundas fosas en el piso de la cámara donde entierran hasta cincuenta cuerpos, y Atenas se orienta casi exclusivamente hacia la cremación[17].

Como conclusión de este período, se puede decir que las tumbas sugieren un fuerte sentido de solidaridad familiar. Son, como se ha dicho, tumbas familiares. Es posible que cada vez que se abría una tumba la familia recitara los nombres de los antepasados más antiguos enterrados allí. Recordemos la gran importancia social que en Mesopotamia tenía el culto a los antepasados. Sin embargo, en la Micenas de la Edad del Bronce no hay ningún indicio de que se practicara el culto a los antepasados, aunque algunos autores no niegan esta posibilidad[18]. Esto será, en opinión de E. Vermeule, reservado para épocas posteriores, quizá a fines del siglo X a.C., cuando la gente se asombrara de las dimensiones y solidez de las antiguas tumbas, por la riqueza de sus ofrendas y por el aparente poder de los hombres enterrados allí.[19] J. Soles subraya que la práctica del culto a los antepasados se daba en la Creta minoica, como muestran las tumbas encontradas

---

[15] Sigo la cronología de J. BAINES-J. MÁLEK, *Atlas de Egipto. Dioses, templos y faraones*, vol. I, Madrid (1992) 36. E. VERMEULE, *op. cit.*, 322, sitúa el reinado de Ramsés II entre 1301 y 1234 a.C.

[16] P. CHALUS, *El hombre y la religión. Del Paleolítico al primer milenio anterior a nuestra era*, México (1964) 139, subraya la mayor frecuencia de las figurillas femeninas en el período micénico y las conecta, al menos algunas, con el culto a la diosa-madre. K. PRÜMM, «La religión de los griegos» en F. KÖNIG, *Cristo y las Religiones de la Tierra,* vol. II, Madrid (1961) 66, ve en estas figurillas ofrendas como séquito más que representaciones de la diosa-tierra a la que se reunía el muerto.

[17] E. VERMEULE (1996) 320-324.

[18] Por ejemplo, K. PRÜMM, *op. cit.*, 66.

[19] E. VERMEULE (1996) 325.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

en Mochlos, donde se han encontrado calaveras bien cuidadas y preservadas en vasos y sarcófagos que corresponden a un período de 600 años, y las cuales serían de los antepasados de varias generaciones. No fue ese el caso de los pueblos que ocuparon la isla en el período micénico (1400 a.C.) y en la Edad Oscura (700 a.C.). J. Soles sostiene que estos dos últimos períodos muestran una sociedad feudal, mientras que el minoico sugiere una sociedad más igualitaria ya que en las sociedades de culto a los antepasados la tierra es posesión de los antepasados y pasa a los descendientes de éstos de generación en generación[20].

Será precisamente en la Edad Oscura, en el siglo VIII a.C., cuando puedan encontrarse testimonios escritos que, además de ser la cumbre de la literatura helénica, proporcionen información interesante en relación con las costumbres y creencias relativas a la muerte: la *Ilíada* y de la *Odisea* homéricas.

II. **La muerte y el culto a los héroes en Homero y Hesíodo**

1. *La psique y su destino en el Hades*

En primer lugar, conviene subrayar que las creencias homéricas reflejan la vida de las pequeñas comunidades, estrechamente ligadas entre sí, de la Edad Oscura, época en la que la vida de la comunidad era más importante que la preocupación por la supervivencia del individuo. Para estas comunidades, la muerte no significaba el final de la vida de una persona, sino, más bien, un episodio de la historia colectiva y del ciclo de la vida[21]. En el pensamiento homérico, el hombre parece ser un compuesto de tres elementos: el cuerpo, expresado en términos que designan distintos aspectos del mismo, como el contorno, articulaciones, músculos, etc.[22]; el *thymós*, localizado en los pulmones y que significa esencialmente mente o consciencia, identificado con el aliento y asociado a la sangre, y la *psique*[23]. En el período homérico, siempre que se habla del acaecimiento de la muerte, se dice que el muerto, a quien se le designa por su nombre o su *psique*,

---

[20] J. Soles, «Reverence for Dead Ancestors in Prehistoric Crete» en R. Laffineur-R. Hägg (eds.), *Potnia Deities and Religion in the Aegean Bronze Age*, Université de Liège-University of Texas (2001) 229-236.

[21] Como señala J. M. Bremer *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid (2002) 89.

[22] E. Crespo, *Homero. Ilíada*, Madrid (1991) 47.

[23] S. G. F. Brandon, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester (1963) 160-162. Cf. también J.M. Redfield, *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*, Barcelona (1992) 308-320.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

vuela hacia la morada del Hades (Aides, lo Invisible) y de la cual Perséfone desciende a las sombras subterráneas, al Erebo o, en términos más vagos, se hunde en las entrañas de la tierra.

Imagen 11

La *psique* en forma de *eidolon*

La *psique* es algo etéreo y aéreo que escapa al contacto de todo cuanto vive. Es como un hálito de vida que escapa del cuerpo en el último aliento. Recibe también el nombre de *eidolon* (imagen, ídolo), que en los poemas homéricos se usa de modo específico para designar a los muertos del inframundo (*eidola kamonton*, «imágenes de los muertos», *Ilíada* XXIII, 72; *Odisea* XI, 476; XXIV, 14)[24]. Estas imágenes incorpóreas son como el humo (*Ilíada* XXIII, 100), como una sombra (*Odisea* XI, 207) y reproducen los contornos identificables del fallecido. Así, por ejemplo, cuando el alma de Patroclo se aparece a su amigo Aquiles:

> Llegó el alma del mísero Patroclo, en todo parecida a él, en la talla, en los bellos ojos, en la voz y en las ropas que vestía en torno de su cuerpo (*Ilíada* XXIII, 65-67)[25].

---

[24] F. DÍEZ DE VELASCO, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid (1995) 73. Puede verse también, J. N. BREMMER, «The Soul, Death and Afterlife in Early and Classical Greece», en J.M. BREMER y otros, *Hidden Futures*, Amsterdam (1994) 91-106; del mismo autor, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid 2002; J.M. REDFIELD, *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*, Barcelona (1992) 320.

[25] Traducción de E. CRESPO, *Homero.Ilíada*, Madrid (1991) 557.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

Debe quedar claro que la *psique* no se asemeja en nada a lo tradicionalmente se llama «espíritu». Al sobrevenir la muerte, el hombre se desintegra, deja de ser un hombre completo. Carece de conciencia propia, han desaparecido el espíritu y sus órganos; desaparecen las potencias de voluntad, sensibilidad, pensamiento, y, en esas condiciones, por supuesto, la *psique* no es sinónimo de vida activa[26]. Tanto la *Odisea* como la *Ilíada* son bastante explícitas al respecto. Valgan de ejemplo un par de textos. En su viaje al Hades, Odiseo (Ulises), vivo, se encuentra con su madre fallecida (Anticlea) quien le dice:

> Hijo mío, ¡ay de mí!, desgraciado entre todos los hombres, no te engaña de cierto Perséfona, prole de Zeus, porque es esa por sí condición de los muertos: no tienen los tendones cogidos ya allí su esqueleto y sus carnes, ya que todo deshecho quedó por la fuerza ardorosa e implacable del fuego, al perderse el aliento en los miembros; sólo el alma, escapando a manera de sueño, revuela por un lado (*Odisea* XI,216-222)[27].
>
> ¡Ay! También en las mansiones de Hades, es algo el alma y la sombra, aunque la inteligencia no se conserva (*Ilíada* XXIII, 103s)[28].

En la concepción homérica el hombre tiene una doble existencia, la de la corporeidad perceptible y la de su imagen invisible, que cobra vida propia y libre solamente después de la muerte, con las limitaciones mencionadas. Esta imagen invisible, y solamente ella, es la *psique*[29]:

> Apenas hablar así el cumplimiento de la muerte lo cubrió[a Patroclo]. El aliento vital salió volando de sus miembros y marchó al Hades llorando su hado y abandonando la virilidad y la juventud (*Ilíada* XVI, 854-857)[30].

Es posible que las experiencias de una doble vida en sueños o en estado de éxtasis, influyeran en la idea de que existe en el hombre una doble vida, un segundo yo con existencia propia y susceptible de desprenderse del cuerpo (*Ilíada* XXIII, 103s). En cualquier caso, Homero no conoce ni admite ninguna acción de la *psique* sobre el reino de lo visible:

> Quise al llamar llegar de mi madre difunta. Tres veces a su encuentro avancé, pues mi amor llevaba a abrazarla, y las tres, a manera de ensueño o de sombra, escapose de mis brazos (*Odisea* XI, 205-208)[31].

---

[26] R. GARLAND, *The Greek Way of Death*, New York (1988) 18.

[27] Traducción de J.M. PABÓN, *Homero. Odisea*, Madrid (1982) 271.

[28] Traducción de E. CRESPO, *op. cit.*,558.

[29] E. ROHDE, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid (1994, primera edición alemana publicada en dos volúmenes en 1891 y 1894) 9s.

[30] Traducción de E. CRESPO, *op. cit.*, 441.

[31] Traducción de J.M. PABÓN, *op. cit.*, 270. Ovidio (43 a.C.-17 d.C.), cuando cuenta cómo intentan abrazar el alma, como «sombra ensangrentada», del aparecido Remo, también dice que se les escapó de las manos; *Fastos* V, 475-479.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

El alma o *psique* está separada del mundo de los vivos por el Océano y por el Aquerón y nunca desanda el camino. Esta es la razón por la que el hombre del mundo homérico no se inquieta ni asusta por los muertos: sus *psiques* son como sombras y nunca retornan.

Sin embargo, los honores fúnebres tributados a Patroclo en la *Ilíada* parecen contradecir esto. Todo el relato se basa en la idea de que el derramamiento de sangre caliente, las ofrendas de vino y la combustión de cadáveres de hombres y animales servían para aplacar la *psique* de una persona recién muerta y así aquietar su furia. La ofrenda de sangre, que se consideraba portadora de vida, pudo haber sido un resto del sacrificio cruento ofrecido a los muertos con anterioridad[32]. En la *Odisea* XI también parece reflejarse esta idea en la narración del viaje de Ulises al Hades o Averno. Un viaje que se antoja demasiado fácil y que en ningún momento se presenta propiamente como una *katábasis*, o descenso a los infiernos o país de los muertos, sino como una evocación del espíritu de los muertos, o *nekyománteia*, que se logra tras el cumplimiento de los ritos funerarios prescritos[33]. Posiblemente, se han cruzado aquí una escena de visita al mundo de las almas de los muertos con la de una consulta oracular a éstas[34]. En opinión de C. García, Homero «conocía el motivo central [de este viaje] en la saga de Gilgamés, y lo ha introducido en su poema con espléndida habilidad, con esa astucia narrativa que le es propia»[35].

La libación en este relato es una ofrenda destinada a aplacar las almas de los muertos, cuyo trago les vuelve a la conciencia, aunque sea temporalmente, como si ésta no hubiera estado realmente muerta sino dormida (*Odisea* XI, 152s). El relato que narra cómo se hizo posible el primer encuentro de Ulises, un Ulises que aparece bajo la forma de un invocador de

---

[32] K. Prümm, «La religión de los griegos» en F. König, *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. II, Madrid (1961) 66. A. Scnapp-Gourbeillon, «Les funérailles de Patrocle» en G. Gnoli-J.P. Vernant (dirs.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris (1982) 77-88, ve en estos funerales la exaltación de la figura del héroe en un ritual ambivalente que oscila entre las fronteras de la muerte y de la inmortalidad y que instala al héroe en un estadio intermedio entre los hombres y los dioses. En opinión de J.M. Redfield, *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*, Barcelona (1992) 324, «el funeral purifica al difunto al establecer el tiempo de su existencia y al convertirlo en algo que no está sometido a cambios. Para los vivos, el funeral es una ceremonia de despedida; el muerto parte y los vivos le conceden permiso para partir».

[33] Cuando Odiseo y sus hombres vuelven después de realizar esta práctica, Circe les llama *schetlioi*, término cuyo significado oscila entre «impávido ante el rostro del horror» y «testarudo». En Grecia existía cierta ambivalencia ante la práctica de la nigromancia, por considerarse que podría turbar el descanso de los muertos a la vez que los fantasmas invocados importunar y dañar a los vivos. Sobre esto véase D. Ogden, *greek and Roman Necromancy*, Princeton-Oxford 2004.

[34] C. García Gual, *Mitos, viajes, héroes*, Barcelona (2001) 52-53.

[35] *Ibid.*, 51.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

espíritus a modo de chamán[36], y sus compañeros con las almas del Hades destaca por su dramatismo y nos informa con detalle de cómo podían haber sido este tipo de libaciones:

> Perimedes y Eúriloco, entonces, cogieron las reses mientras yo desnudaba del flanco el agudo cuchillo y excavaba una fosa de un codo de anchura; libamos allí mismo al común de los muertos primero de todo derramándoles leche con miel y después vino dulce, finalmente agua pura. Esparcida la cándida harina, imploré largamente a los muertos, cabezas sin brío, prometiendo inmolarles en casa una vaca infecunda, la mejor que se hallase al volver al país de mis padres, y colmarles la pira de ofrendas y aparte a Tiresias un carnero de negros vellones, la flor de mis greyes. Mas después de aplacar con plegarias y votos las turbas de los muertos, tomando las reses cortéles el cuello sobre el hoyo. Corría negra sangre. Del Érebo entonces se reunieron surgiendo las almas privadas de vida (Odisea XI, 23-37)[37].

Homero no conoce otra forma de enterramiento que la cremación, cuya finalidad era la de obligar a la *psique* a desterrarse para siempre en el Hades y escapar definitivamente del mundo terrenal.[38] De lo contrario, vagaría de un lado a otro sin descanso ni para ella ni para los vivos:

> [El alma de Patroclo] Se detuvo sobre su cabeza[de Aquiles] y le dirigió estas palabras: «Estás durmiendo y ya te has olvidado de mí, Aquiles. En vida nunca te descuidaste, pero sí ahora que estoy muerto. Entiérrame cuanto antes, que quiero cruzar las puertas de Hades. Lejos de sí me retienen las almas, las sombras de los difuntos, que no me permiten unirme a ellas al otro lado del río, y en vano vago por la mansión, de vastas puertas, de Hades. Dame también la mano, lo pido por piedad. Pues ya no volveré a regresar del Hades cuando me hagáis partícipe del fuego (*Ilíada* XXIII, 65-76)[39].

---

[36] I.P. COULIANO, *Más allá de este mundo*, Barcelona (1993) 130.

[37] Traducción de J.M. PABÓN, *op. cit.*, 265.

[38] Como muestra la *Ilíada* XXIII, 52-53. Cf. S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 158; J.M. REDFIELD, *op. cit.*, 322s.

[39] Traducción de E. CRESPO, *op. cit.*, 557. Dentro de los ritos que Aquiles realizará en honor de Patroclo está el de sacrificar a doce troyanos (*Ilíada* XVIII, 333-337; XXI, 26-33; XXIII, 19-23. 175-183. 240-242). Esto ha propiciado la creencia en la existencia de sacrificios humanos al menos en un tiempo remoto de la antigua Grecia, pero posiblemente en este relato de Homero no debamos ver una referencia a tales sacrificios, sino un acto de venganza, ritual eso sí, de Aquiles por la muerte de su amigo, como opina D.D. HUGHES, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London-New York (1991) 54ss, quien no ve pruebas arqueológicas de tales sacrificios y constata el aumento de referencias literarias a los mismos especialmente a partir de los siglos V y IV a.C., con fines míticos y poéticos, más que históricos. Ver también P. BONNECHERE, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège 1994.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Esto significa, no se olvide, que, a pesar de su apariencia de sombra, se la teme, al menos indirectamente y a través de la cólera de los dioses, cuando no se le ha dado la oportunidad de realizar su viaje al Hades sin retorno. Así, el alma de Elpénor, amigo de Ulises, quien no pudo enterrarlo cuando murió, se dirige a éste en estos términos:

> Al llegar, ¡oh mi rey!, haz memoria de mí, te lo ruego, no me dejes allí en soledad, sin sepulcro y sin llanto, no te vaya mi mal a traer el rencor de los dioses. Incinera mi cuerpo vestido de todas mis armas y levanta un túmulo a la orilla del mar espumante que de mí, desgraciado, refiera a las gentes futuras; presta oído a mi súplica y alza en el túmulo el remo con que vivo remé acompañado de todos los tuyos (*Odisea* XI, 71-78)[40].

Este Hades recuerda al inframundo de la antigua literatura mesopotámica, y aunque no es tan terrorífico como éste, coinciden en una visión negativa de su descripción y en el estado soñoliento que vive el alma en ellos:

> Sintió miedo en lo hondo Aicloneo, soberano de los subterráneos, y con el susto saltó del trono y dio un alarido, temeroso de que Posidón, agitador del suelo, resquebrajara la corteza terrestre y quedaran patentes ante mortales e inmortales las mansiones pavorosas y sombrías, que hasta los mismos dioses aborrecen (*Ilíada* XX, 61-65)[41].

> Allí está la ciudad y el país de los hombres cimerios, siempre envueltos en nubes y en bruma, que el sol fulgurante desde arriba jamás con los rayos los mira ni cuando encamina sus pasos al cielo cuajado de estrellas, ni al volver nuevamente a la tierra del cielo: tan sólo una noche mortal sobre aquellos cuitados se cierne (*Odisea* XI, 14-19)[42].

> ¿Cómo ha sido[dice la difunta Anticlea a su hijo Odiseo], infeliz, que, a la luz renunciando del día, has venido los muertos a ver y el lugar sin contento? (*Odisea* XI, 93-94)[43].

Para llegar a ese sombrío Hades, la imaginería homérica ofrece una serie de seres que acompañan al difunto en ese tránsito. En primer lugar aparecen los genios alados Hypnos (Sueño) y Thanatos (Muerte), a quienes Homero presenta como gemelos en un claro intento de emparentar, casi hasta la identificación, el dormir con el morir, ya que de alguna forma las almas de los muertos poseen un carácter espectral e inconsistente a modo de ensoñación[44]. Ellos tienen la función de ser porteadores del muerto, pero no se trata en sentido

---

[40] Traducción de J.M. PABÓN, *op. cit.*, 266.
[41] Traducción de E. CRESPO, 503.
[42] Traducción de J.M. PABÓN, 264.
[43] *Ibid.*, 267.
[44] L. GIL (ed.), *Introducción a Homero*, Madrid (1963) 422; F. DÍEZ, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid (1995) 27.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

estricto de genios que ayudan a realizar un viaje al más allá, sino que facilitan el cumplimiento de la premisa de las honras fúnebres heroicas en la patria del difunto, donde los honores serán mayores y ofrecidos no por extranjeros sino por los miembros del grupo familiar[45]. Así, el caso de Sarpedón en la *Ilíada* (XVI, 452-456. 667-684), cuando Zeus accede a darle este trato de favor, ya que no puede salvarle del destino de la muerte. Se limitarían, por tanto, a depositar el alma del difunto en la tumba. El dios Hermes será el conductor de las almas (*psychopompós*) en su lóbrego recorrido rumbo al Hades (*Odisea* XXIV,5[46]). Esta divinidad de la ambigüedad, heraldo de Zeus que une el mundo de los hombres con el celestial, señor de los mundos poco establecidos, dios de las puertas, de los goznes, de los caminos, se preocupa especialmente del umbral que separa el mundo humano del mundo inferior e inicia al difunto que se aventura en él. En la iconografía reflejada en la cerámica griega, Hermes aparece presidiendo las escenas de psicostasia, cuando en la literatura homérica tal papel le corresponde a Zeus (*Ilíada* XXII, 209-213; VIII, 69-74), y también aparece como encantador de almas (*eídola*) o *psychagogos*[47], con capacidad de devolver las almas a este mundo, para una estancia breve, o tal vez incluso para instalarlas en cuerpos nuevos[48], aunque esta idea no se refleja en Homero. Cumple así un papel reconfortante en la ideología funeraria, pues asegura que el muerto no emprenda en soledad su viaje sino que le espera un dios amigo para guiarlo en los caminos de la muerte[49].

La secuencia que queda del trayecto sería la siguiente: Hypnos y Thanatos realizan la deposición del alma del difunto en la tumba, y de allí la toma Hermes como *psicopompo*. Aunque ya no en Homero, la iconografía completa y concluye el tránsito con Caronte, el barquero, a cuya barca guía Hermes el alma del difunto[50]. Si Hypnos y Thanatos testifican una forma elitista de entender el viaje al más allá, reservada a los héroes guerreros de Homero, Caronte simbolizaría un camino hacia el Hades al alcance de

---

[45] F. DÍEZ DE VELASCO, *op. cit.*, 27.28.

[46] Esta escena del canto o rapsodia XXIV de la *Odisea*, que de alguna forma parece entrar en conflicto con la *Nekyománteia* de *Odisea* XI, se suele considerar posterior a la primera composición de la *Odisea*; cf. C. GARCÍA, *op. cit.*, 37, n.4; M. FERNÁNDEZ-GALIANO en su introducción a *Homero. Odisea* (traducción de J.M. PABÓN), Madrid (1982) 45. A diferencia de E. ROHDE (1994) 35, quien, como otros de su tiempo, pensaba que el relato que no pertenecía a la versión primitiva era el contenido en la rapsodia XI.

[47] *Ibid.*, 36-38. Ver también, M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Madrid (1978) 291-293.

[48] I.P. COULIANO (1993) 132s.

[49] F. DÍEZ DE VELASCO (1995) 38. Esquilo considera a Hermes como una deidad subterránea, del mundo de los muertos, en su tragedia *Los Persas* 629.

[50] *Ibid.*, 33. Quizá una de las más antiguas referencias a Caronte, personaje que en la mitología griega aparece más tarde que Hades o Hermes, sea una inscripción de Phokis datada entre los siglos VI y V a.C.; R. GARLAND (1988) 55.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

cualquiera, propio de una época de cambio de mentalidad como lo fue la del sistema «democrático»[51].

Imagen 12

Hypnos y Thanatos, con ropas de hoplita, portan el cadáver de Sarpedón en presencia de Hermes (Metropolitan Museum of Art, New York)

Si bien no es mencionado en la obra de Homero, es interesante la figura de Eurínomo, un demon del Hades. Aparece reproducido en la pintura mural del santuario de Delfos que describe el descenso de Odiseo al Hades, obra de la primera gran figura de la pintura griega, Polignoto de Tasos. La pintura no se conserva pero es descrita por Pausanias, el famoso periegeta del siglo II d.C., quien cuenta cómo es pintado este demon:

> Encima de los dichos está Eurínomo, que según los guías de Delfos es un demon del Hades que se come las carnes de los muertos y deja sólo los huesos. El poema de Homero *Odisea,* el llamado *Minada* y el de los *Regresos*, aunque describen el Hades y sus tormentos no saben nada del demon Eurínomo. Por eso voy a decir cómo este Eurínomo está pintado: su color es entre negro y azul, lo mismo que el de la mosca de la carne, enseña los dientes y está sentado sobre una piel de lince (*Descripción de Grecia* X 28,7)[52].

---

[51] F. DÍEZ DE VELASCO (1995) 142.

[52] Traducción de A. TOVAR, *Pausanias. Descripción de Grecia*, vol. I, Barcelona (1988) 716. Según J. F. M. NOEL, *Diccionario de mitología universal*, tomo I, Barcelona (1991) 534, Eurínomo «tenía una estatua en el templo de Delfos, donde estaba representado de un color negruzco, sentado sobre una piel de buitre y enseñando los dientes como un hambriento». Pero esto parece una interpretación un tanto libre del mismo texto de Pausanias.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

No se creía, de forma general, en la existencia de una justicia llamada a castigar en el reino de los muertos las transgresiones terrenales[53]. Más aún, como señala J. D. Mikalson, la mayoría de los griegos de la antigüedad no esperaban una vida después de la muerte en la que las almas recibieran su premio o castigo. Por el contrario, eran muy vitalistas en la creencia de que «los dioses ayudan a quienes se ayudan a sí mismos»[54]. En el Hades no hay castigo para los malvados ni premio para los justos. Entre los humanos sólo están «condenados» en la región más tenebrosa del Hades, el Tártaro (que, de alguna manera, representa el Caos)[55], Tántalo, Sísifo e Ixión por haber agraviado a los dioses[56], y, de entre éstos, aquellos que fueron derrotados y enviados allí tanto por Zeus como por Cronos, como fue el caso de los Titanes[57] y los Hecatónquiros[58]. Las referencias en la *Ilíada* a un posible castigo *post mortem* de ciertos delitos cometidos contra los dioses(«¡Y vosotros dos [Hades y Perséfone], que debajo de la tierra cobráis venganza de las fatigadas gentes que juran perjurio!»[59]; III, 278s; ver también XIX, 259s) no son una preocupación por la justicia como tal, sino fórmulas de juramento más arcaicas que el Hades homérico neutral[60]. La posible presencia de la psique sobre la tierra se debe posiblemente a una mala acción contraria al nacimiento, pero su purificación no exige un comportamiento moral[61]. De hecho, en el período de Homero y Hesíodo la mancha, la impureza, no se distingue de la suciedad material: un asesino queda puro a partir del instante en que ha lavado la sangre que le mancha. Sólo a partir del siglo VII a.C., aproximadamente, lo puro y lo impuro se generalizan y aparecen los ritos catárticos (expulsión del fármaco, purificación de los asesinos, destierro de los sacrílegos, prohibición de enterrar a los difuntos en «tierra santa», por

---

[53] Sin embargo, la pintura de Polignoto descrita por Pausanias evoca ciertos aspectos punitivos: «En la pintura de Polignoto, cerca del hombre que maltrató a su padre y paga por ello sus culpas en el Hades, hay otro que es castigado por haber robado cosas sagradas. La mujer que le castiga conoce los venenos que atormentan a los hombres» (*Descripción de Grecia* X 28,5; traducción de A. TOVAR, *op. cit.*, 715). Quizá se trate de una interpretación tardía del propio Pausanias.

[54] J. D. MIKALSON, *Ancient Greek Religion*, Oxford (2004) 190-196.

[55] Puede verse una descripción del tenebroso Tártaro en Hesíodo, Teogonía, 720-725 y 740-744. Sobre su aspecto caótico, cf. M. DETIENNE-J.P. VERNANT, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Madrid (1988) 143 y 145, nota 103.

[56] F. DÍEZ DE VELASCO (1995) 43; A.W.H. ADKINS, «Religión griega» en C.J. BLEEKER-G. WINDENGREN, *Historia Religionum*, vol. I, Madrid (1973) 426. Tántalo, por robar el néctar de los dioses y revelar sus secretos; Sísifo, por revelar también secretos de los dioses, e Ixión por desear a Hera, hermana-esposa de Zeus.

[57] Cf. HESÍODO, *Teogonía*, 718-730.

[58] Cf. HESÍODO, *Teogonía*, 622; 652-653; 658-659.

[59] Traducción de E. CRESPO, 160.

[60] E.R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid (1960) 41 y 152, n.10.

[61] *Ibid.*,428.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

ejemplo en Delos) y las personas especializadas en ellos, cambio debido a la constitución de la *polis*, la ciudad griega, en la que nace un sentimiento de solidaridad colectiva entre los ciudadanos, de modo que la falta de uno recae sobre todos[62]. Lógicamente, en tiempos de Homero no existían aún leyes donde todo estuviera regulado ni menos aún un derecho codificado. En principio la esfera penal quedaba reducida a la familia, encargada de conservar los patrones de conducta cuando uno de sus miembros, por ejemplo, cometía un asesinato[63]. Por lo tanto, y sin que sea ésta la única razón, no debe extrañar que en este contexto no sea necesaria una justicia *post mortem*. El pensamiento griego no parece haberse preocupado por el tema de la justicia divina, lo que no quita para que en ocasiones los hombres echaran las culpas de sus desgracias a los dioses:

> Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándonos [habla Zeus] todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas (*Odisea* I, 32-34; cf. también *Ilíada* XXIV, 525s)[64].

Pero nunca se cuestiona el orden de las cosas, siempre intocable[65]. Más aún, en Homero los dioses son incapaces de proteger a sus amigos cuando el destino (*moira*)[66] de la muerte se cierne sobre ellos (*Odisea* III, 236ss):

> Mas la muerte es común para todos, ni pueden los dioses evitarla al amado varón una vez que le toma el destino fatal del morir y el yacer perdurable[67].

---

[62] F. VIAN, «La religión griega en la época arcaica y clásica» en H.Ch. PUECH, *Historia de las religiones. Las religiones antiguas*, vol. II, Madrid (1977) 95.

[63] L. GIL(ed.), *Introducción a Homero*, Madrid (1963) 388; C. ESPEJO, «Religión e ideología en Homero», *Studia historica. Historia antigua* 12 (1994) 13.

[64] Traducción de J.M. PABÓN, 98.

[65] S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 165.

[66] La *moira* (o su plural *moirai*) no hay que entenderla como una diosa personal o una especie de Destino Cósmico, sino que se aduce porque los griegos solían hablar de cualquier desastre personal inexplicable como parte de su «sino» o de su «hado», queriendo decir simplemente que no podían comprender por qué ocurría, pero que, puesto que había ocurrido, evidentemente «tenía que ser». Al menos esta es la opinión de E.R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid(1960) 18. Como uno de los rasgos del destino del hombre consiste en su finitud, en ser algo que acaba con la muerte, *moira* designa con frecuencia en Homero la muerte, pero no es un poder personal que asigna a cada hombre su destino ni un poder superior a los dioses. Hay un margen de libertad, pero una vez hecha la elección, el curso de la vida es irrevocable. Se trata más de un orden que de un poder y los dioses no pueden trastocarlo alterando arbitrariamente el curso del destino del hombre (cf. *Ilíada* XVI, 431ss; XVIII, 464ss; XXII, 167ss.; *Odisea* III, 231ss.; V, 288ss); J.S. LASSO, «Hombres y dioses en los poemas homéricos» en L. GIL (ed.), *Introducción a Homero*, Madrid (1963) 269s.

[67] Traducción de J.M. PABÓN, 133.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Y las balanzas de Zeus en las cuales él coloca los destinos o suertes de la muerte (*kêr),* uno para los griegos y otro para los troyanos (*Ilíada* VIII, 68ss), se entienden claramente como algo distinto del dios y sobre lo que no tiene control[68]. Las *kêres* son una caterva de poderes invisibles que causan el malestar, la miseria, la ancianidad y la muerte. O bien son estas mismas situaciones o la causa que las provoca, y se las tiene como seres reales en la vida de cada individuo[69].

Esta visión sombría y fatalista de la *psique* después de la muerte, hace que Aquiles, a pesar de los honores que los vivos puedan tributarle merced a su muerte heroica, prefiera la vida terrenal a la que experimenta su psique tras la muerte:

> No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron (*Odisea* XI, 488-491)[70].

Lo más valioso es la vida, especialmente una vida de gloria, aunque sea más corta, como, otra vez, nos recuerda Aquiles:

> Para mí nada hay que equivale a la vida(…) Se pueden ganar con pillaje bueyes y cebado ganado, se pueden adquirir trípodes y bayas cabezas de caballos; mas la vida humana ni está sujeta a pillaje para que vuelva ni se puede recuperar cuando traspasa el cerco de los dientes. Mi madre Tetis, la diosa de argénteos pies, asegura que a mí dobles Parcas me van llevando al término que es la muerte: si sigo aquí luchando en torno de la ciudad de los troyanos, se acabó para mí el regreso, pero tendré gloria inconsumible; en cambio, si llego a casa, a mi tierra patria, se acabó para mí la noble gloria, pero mi vida será duradera y no la alcanzaría nada pronto el término que es la muerte (*Ilíada* IX, 401-416)[71].

Esta muerte viril y juvenil en el combate, le otorga al guerrero el estatus de héroe y le permite esquivar tanto la decrepitud de la vejez como el peligroso olvido que espera a los demás mortales. Se trata de una «bella muerte» (*kalòs thánatos*) como la llaman las oraciones fúnebres atenienses, y que confiere al guerrero la cualidad de *anèr agathós*, de hombre valeroso, osado. En definitiva, esta bella muerte implica una muerte gloriosa (*eukleès thánatos*)[72].

---

[68] R. GARLAND (1988) 97, y por supuesto no se refieren al juicio de los muertos sino al destino de los combatientes; M.P. NILSSON (1968) 36.

[69] A.W.H. ADKINS, *op. cit.*, 398.

[70] Traducción de J.M. PABÓN, 279.

[71] Traducción de E. CRESPO, 277s.

[72] Cf. J.-P. VERNANT, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona (2001) 46.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Es significativo que de las 240 muertes mencionadas en la *Ilíada*, sólo cuatro son descritas en términos de salida de la *psique* y todas ellas referidas a personas de estatus heroico. Para las personalidades menores Homero tiene veinte maneras fisiológicas diferentes de describir la llegada de la muerte, las más comunes de las cuales son «sus miembros (*guia*) fueron perdidos» y «su corazón (*thymos*) fue tomado consigo», expresiones que se refieren más a los síntomas de la defunción que a sus causas[73].

2. *El culto a los héroes*

Se ha hablado de estatus heroico, pero, ¿quiénes son los héroes? El héroe griego es definido por L.R. Farnell como «una persona cuya virtud, influencia o personalidad fue tan poderosa en su tiempo de vida o por causa de las circunstancias peculiares de su muerte, que su espíritu después de la muerte es considerado como un poder supranormal que clama ser reverenciado y propiciatorio»[74]. El origen del culto a los héroes en Grecia no es conocido con exactitud, aunque algunos lo consideran herencia del pasado micénico[75], y es evidente que los *hêrôa*, santuarios o capillas erigidos para el culto a los héroes ante sus sepulcros, generalmente incorporados dentro de la ciudad, datan del período Geométrico (siglos IX-VIII a.C.)[76]. Posiblemente el hecho de dar una dimensión pública y comunitaria a lo que antes sólo debió ser un culto a los antepasados de ámbito familiar, fue lo que provocó que dicho culto se transformara en culto a los héroes[77]. Estos héroes son individualidades que emergen de la masa anónima de los difuntos; espíritus de grandes hombres muertos, y no una especie de dioses de menor cuantía o «semidioses», como más tarde considerará Hesíodo a los héroes de las guerras de Tebas y Troya, ni tampoco demonios o seres intermedios

---

[73] R. GARLAND, *op. cit.*, 18.

[74] L.R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Inmortality*, Oxford (1921) 343, citado por R. GARLAND, *op. cit.*, 88.

[75] Así, S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 183, quien sigue, entre otros, a C. PICARD, *Les Religions préhelléniques*, Paris (1948) 290-292. También E. ROHDE, *op. cit.*, 86, y M.P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund (1968) 586. R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford (1996) 33, en la misma línea que los anteriores, dice que el culto a los héroes, asociado a comidas sacrificiales, se atestigua en tumbas micénicas, en Menidi y Thorikos, desde la segunda mitad del siglo VIII a.C.

[76] R. GARLAND (1988) 88.

[77] Así opina M.P. NILSSON (1968) 586. A. SNODGRASS, «Les origines du culte des héros dans la Grèce antique» en G. GNOLI-J.P. VERNANT (dirs), *op. cit.*, 107-119, considera que la ocupación de las tierras y el establecimiento de la agricultura en el siglo VIII a.C. supuso una serie de conflictos e inseguridad. El culto al héroe local, un antiguo habitante del territorio, sería una forma de conseguir seguridad.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

entre los dioses y el hombre[78], ni tampoco dioses antiguos degradados a la condición de héroes[79]. Por tanto, se distinguen de los dioses y de los muertos. El culto a los héroes se diferencia también claramente del culto a los moradores del Olimpo, pues sus sacrificios se realizan al atardecer o por la noche (*Ilíada* XXIII, 218; *Odisea* XI, 12), en altares a ras de suelo, sacrificándose animales machos de color negro porque los héroes moran en las cercanías de la tierra[80]. Este culto se destacó en tiempos del tirano de Atenas Peisistratos en la segunda mitad del siglo VI a.C., y especialmente a raíz de las Guerras Persas y de los héroes que participaron en batallas como las de Maratón y Salamis[81]. Pausanias lo describe claramente:

> Ésta es la primera tumba. Después están las de Pericles, Cabrias y Formión. Tienen también allí su tumba todos los atenienses que murieron en combates navales y terrestres, excepto los que lucharon en Maratón, cuyas tumbas están en aquel mismo lugar por causa de su extraordinaria valentía. Los demás yacen en el camino de la Academia y sobre sus tumbas se levantan estelas que dicen el nombre y demo[82] de cada uno (*Descripción de Grecia* I 29, 4)[83].

Algunas sepulturas de Salamis del siglo VIII a.C., de Cyprus en el siglo VII, o las cremaciones del Kerameikos en Atenas, imitan las costumbres homéricas, actitud propia de la obsesión del siglo VIII a.C. por el pasado heroico[84].Y algo más que obsesión, también interés, sobre todo si se tiene en cuenta el surgimiento, partir del siglo VIII a.C., de la *polis*[85] en la que

---

[78] E. ROHDE (1994) 82. Aunque no faltan quienes ven compatibles ambas interpretaciones; cf. J.M. BLÁZQUEZ-J. MARTÍNEZ-PINNA-S. MONTERO, *op. cit.*, 260-265.

[79] De ser así, ¿cómo se explicaría que tales dioses se convirtieran precisamente en hombres muertos y sus lugares de culto en tumbas?, se pregunta acertadamente M.P. NILSSON, *op. cit.*, 585.

[80] L. GIL (ed.), *op. cit.*, 484; C. ESPEJO, «Religión e ideología en Homero», *Studia historica. Historia antigua* 12 (1994) 20.

[81] R. GARLAND, *op. cit.*, 88.

[82] Un ateniense pertenecía necesariamente a cuatro organizaciones, además de la misma ciudad: el demos, la tritias, la tribu y la fratia. Un grupo de demos(de uno a siete) formaban una tritia, tres tritias una tribu y diez tribus la ciudad. El demos era como una pequeña *polis* judicial, una especie de municipio, con sus propios santuarios, sacerdotes, y programas de sacrificios anuales; cf. R. PARKER, *op. cit.*, 102s.

[83] Traducción de A. TOVAR, *Pausanias. Descripción de Grecia*, vol. I, Barcelona (1988) 58.

[84] J. WHITLEY, *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge (1991) 38; I. MORRIS, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge(1992) 133s.

[85] J. WHITLEY, *op. cit.*, 41, establece una serie de nueve innovaciones, cuyos lugares de origen estarían separados, que marcarían el surgimiento de la *polis*: 1º. Un gran incremento de enterramientos «visibles» y de lugares conocidos. 2. Un cambio en el contexto para el depósito de artefactos de metal desde las tumbas a los santuarios. 3. El envío fuera de Grecia de colonias al oeste, primero por motivos comerciales, después por la tierra. 4. La adopción de escrituras alfabéticas. 5. El desarrollo del arte figurativo, y la adopción de convenciones ar-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

sus «grandes hombres» inventarán o se apropiarán una categoría de seres especiales, los héroes, que, debidamente honrados, serán poderosamente activos para el bien de la colectividad. Los funerales de los aristócratas de la *polis* fallecidos se pondrían así en conexión con el culto a los héroes, los cuales se convertirían en clientes de los poderosos[86].

En el siglo V a.C., con el advenimiento de la *demokratia*, los muertos son enterrados sin diferenciación de estatus. A comienzos de esta centuria una muerte patriótica era sólo privilegio reservado a los caballeros y a los hoplitas, pero pronto se extendió a los remeros de la flota[87]. Recientes descubrimientos confirman la presencia de esclavos en la poliandria de Kerameikos, algo ya atestiguado por Pausanias[88]:

> Está allí también la tumba de los atenienses que murieron peleando contra los eginetas antes de la guerra del medo. Fue justo decreto, a pesar de ser del pueblo, el concederles a los esclavos el poder ser enterrados con públicos honores y puestos sus nombres en estelas, pues en verdad fueron esforzados en la guerra ayudando a sus amos (*Descripción de Grecia* I 29, 7)[89].

Sólo una minoría de atenienses moría en batalla, pero los funerales estatales fueron una parte crucial de la ideología democrática. Tucídedes nos los describe de la siguiente manera:

> En el mismo invierno [431-430 a.C.], los atenienses, siguiendo la costumbre ancestral, celebraron oficialmente los funerales de los primeros muertos de esta guerra. La ceremonia se desarrolla del modo siguiente: tres días antes instalan una tienda en la que exponen los huesos de los difuntos, y cada persona lleva al suyo la ofrenda que quiere. Cuando tiene lugar la conducción, unos carros transportan féretros de ciprés, uno por cada tribu; los huesos están en el féretro de la tribu a la que cada uno pertenecía. Sigue luego una litera vacía, con su cortejo fúnebre, en honor de los desaparecidos que no han podido ser hallados al levantar los cadáveres para el sepelio. Todos los que lo desean, tanto ciudadanos como extranjeros, pueden participar en el cortejo, y las mujeres de la familia

---

tísticas del Próximo Oriente. 6. El desarrollo de las armas y tácticas hoplitas. 7. La fundación del estado y de lugares de santuario internacional. 8. Un interés en todas las cosas heroicas, desde el establecimiento de los cultos heroicos a los llamados héroes hasta la composición de la épica. 9. Vinculado a lo anterior, la apropiación de un pasado «heroico» para reordenar el presente del siglo octavo, manifestada en los nuevos cultos a los héroes anónimos en tumbas micénicas y en la localización de templos en terrenos de antiguos lugares micénicos.

[86] R. PARKER, *op. cit.*, 37; J. WHITLEY, *op. cit.*, 41; C. BÉRARD, «Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la cité» en G. GNOLI- J.P. VERNANT (dirs.), *op. cit.*, 89-105.

[87] R. PARKER, *op. cit.*, 132.

[88] N. LORAUX, *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*, Cambridge (Massachusetts)-London (1986) 33.

[89] Traducción de A. TOVAR, *op. cit.*, 59. Ver también, *Descripción de Grecia* I 32, 3.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

están presentes en el entierro profiriendo sus lamentaciones. Los depositan luego en el sepulcro público, que está situado en el más bello arrabal de la ciudad, y en el que siempre han enterrado a los que han muerto en la guerra, excepción hecha de los de Maratón; a aquéllos, en atención a su valor excepcional, les dieron sepultura en el mismo lugar de la batalla. Y cuando los han cubierto de tierra, un orador designado por la ciudad, que sea considerado hombre de no escasa inteligencia y que sobresalga por su reputación, pronuncia en su honor un elogio adecuado; y después de esto, se retiran (*Historia de la guerra del Peloponeso* II 34, 1-7)[90].

Puede decirse que la *polis*, al menos en este período, usó las tumbas para crear un ideal comunitario: el valor de los ciudadanos muertos en batalla perpetuaba así la virtud y la eternidad de Atenas como una comunidad de guerreros iguales, y los atenienses, los únicos griegos nacidos en la tierra, serían ciudadanos de la más grande y más auténtica de todas las *poleis*[91]. Los héroes de Maratón se convierten en el modelo sobre el que se debe modelar el presente y el futuro de la *polis* ateniense[92]. Así, Platón, en boca de Sócrates:

> Que se traslade uno a aquel momento: podrá conocer qué eran los valientes que recibieron en Maratón el choque con las fuerzas bárbaras, castigaron su insolencia y levantaron, los primeros, un trofeo sobre los bárbaros: ellos abrieron el camino a los demás, enseñándoles que el poderío persa no era invencible, y que no hay número ni riqueza que aventaje al valor. A mi ver lo afirmo así, esos hombres fueron los padres, no solamente de nuestras personas, sino también de nuestra libertad y de la de todos los habitantes que pueblan este continente. Puestos, en efecto, los ojos en esta grande obra, los griegos se arriesgaron por su salvación a las batallas libradas más tarde, con la enseñanza recibida de los hombres de Marató (*Menéxeno*, 240e)[93].

Al igual que se pasa de los patios aristocráticos a los cementerios públicos de la democracia, se pasa de un lenguaje lleno de intervenciones divinas a uno donde lo sobrenatural apenas tiene acogida en las nuevas oraciones fúnebres[94]. El texto reproducido anteriormente de Platón es elocuente en este sentido. El curso final de una batalla ya no se debe a la influencia de los dioses, como en la *Ilíada*, sino a motivaciones de otra índole, por

---

[90] Traducción de J.J. TORRES, *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*, Madrid (1990) 444-446.

[91] N. LORAUX, *op. cit.*, 23; I. MORRIS, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge (1992) 131.

[92] N. LORAUX (1986) 120.

[93] Traducción de F. de P. SAMARANCH en VV.AA., *Platón. Obras completas*, Madrid (1972) 425.

[94] N. LORAUX, *op. cit.*, 53.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

ejemplo el valor de los combatientes como nos cuenta Lisias. Dejemos que los textos nos ilustren:

> Desfallecido replicaste, Patroclo, conductor de caballos: «Ya te has jactado ahora, Héctor, demasiado. Te han dado la victoria Zeus Crónida y Apolo, que me han doblegado fácilmente; pues ellos me han quitado las armas de los hombros. Aunque veinte como tú me hubieran salido al encuentro, todos habrían perecido aquí mismo, doblegados bajo mi lanza. Pero el funesto destino y el hijo de Leteo me han matado, y, de los hombres, Euforbo; tú, al despojarme sólo eres tercero.» (*Ilíada* XVI, 844-850)[95].

> En aquella jornada añadieron la más hermosa culminación a los peligros anteriores: consiguieron asegurar la libertad para Europa dando prueba de su valor en todos los peligros, tanto como en compañía de otros; tanto en combate a pie como en combate naval; tanto frente a los bárbaros como frente a los griegos. Aquéllos en cuya compañía habían peligrado y aquéllos contra los que habían combatido, todos, admitieron que eran los conductores de Grecia (Lisias, *Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios*, 47)[96].

Estos epitafios y elogios fúnebres de los griegos (*epitaphios logos*) se diferencian claramente de los romanos (*laudatio funebris*), no tanto en la forma como en su contexto social y su uso político. Mientras los primeros, los de la *polis*, elogian a los soldados muertos en batalla, los segundos, los de la *civitas*, no suelen hacerlo. Los primeros se celebran ante un amplio auditorio en el Kerameikos, mientras los segundos ante el Senado y con la intención de servir a sus propósitos, exaltando más a los supervivientes para que colaboren en el éxito de su política[97].

Una última diferencia estriba en que la oración fúnebre griega muestra un anonimato igualitario, a diferencia de la romana que subraya los méritos del líder[98]. Una manera inteligente de servirse de las honras fúnebres para beneficio de los vivos, o mejor dicho, de un determinado grupo de vivos que ostenta el poder.

Volviendo a Atenas, enterrados a las puertas de la ciudad, como el caso de los aristócratas de Eretria y sobre todo como los *agathoi* («los buenos») de Thasos, se esperaba de sus valientes ciudadanos muertos en combate que guardaran bien las murallas, a cambio de que su nombre fuera recordado y de que se cumplieran debidamente los sacrificios y las competiciones

---

[95] Traducción de E. CRESPO (1991) 441.

[96] Traducción de J.L. CALVO, *Lisias. Discursos*, vol.I, Madrid (1988) 113.

[97] Ejemplos de esto pueden verse en Cicerón, *Filípicas* 14, 25-35. Véase también J. Arce, *Memoria de los antepasados*, Madrid 2000. Dionisio de Halicarnaso era consciente de las diferencias entre los discursos fúnebres de griegos y romanos: «Los griegos hacen el discurso fúnebre para los muertos en guerra; y los romanos para todos los hombres ilustres» (V, 17, 6).

[98] N. LORAUX(1986) 42s.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

funerarias debidos a ellos[99]. Aunque no faltan ciertas actitudes críticas ante este culto dedicado a los héroes. En opinión de un irónico y burlón Sócrates, parece que hay muchas ventajas en morir en la guerra:

> ¡Por mi vida, Menéxeno! Parece que hay muchas ventajas en morir en la guerra. Uno consigue una bella y magnífica sepultura, aun cuando uno haya acabado sus días en la pobreza; y, además, aunque uno carezca de valor, se os hacen elogios a cargo de doctos personajes, que hacen sus alabanzas no al azar, sino en discursos preparados con un largo trabajo. Sus alabanzas son tan bellas que, citando, a propósito de cada uno, las cualidades que le pertenecen y las que les son extrañas, con el ornato de un lenguaje maravilloso, ellos embrujan nuestras almas. Celebran la ciudad de todas formas; los muertos de la guerra, todos los antepasados que nos han precedido, e incluso nosotros que estamos en vida, somos glorificados por ellos (Platón, *Menéxeno o la oración fúnebre*)[100].

Aunque superado claramente el marco cronológico de Homero, sirvan estas referencias para descubrir la evolución y complejidad del llamado culto a los héroes. Volviendo al período homérico debe quedar claro que para Homero, como se ha visto, los héroes, guerreros en su caso, no mantienen ninguna supervivencia consciente *post mortem* ni ningún influjo sobre los vivos[101], por lo que debiera hablarse, como opina E. Rohde, de un culto a los antepasados, pero no a las almas[102].

No obstante este pesimismo ante el más allá que le espera al difunto, en la literatura homérica encontramos, aunque única, una referencia a un reino situado en los confines de la tierra, junto al Océano: los Campos Elíseos (*Odisea* IV, 560-569):

> De otra parte, cuanto a ti, Menelao, retoño de Zeus, tu destino no es morir allá en Argos, criadora de potros: los dioses te enviarán a los campos eliseos, al fin de las tierras, donde está Radamantis de blondo cabello y la vida se les hace a los hombres más dulce y feliz, pues no hay allá nieve ni es largo el invierno ni mucha la lluvia y el océano les manda sin pausa los soplos sonoros de un poniente suave que anima y recrea: tal se debe al esposo de Helena, tenido por yerno de Zeus[103].

---

[99] *Ibid.*, 40.Cicerón, más prosaico, considera que la normativa de enterrar o incinerar fuera de la ciudad se debe al posible riesgo de incendios; *Leyes* II, 58.

[100] Traducción de F. de P. SAMARANCH, *op. cit.*, 420.

[101] E. ROHDE, *op. cit.*, 88.

[102] *Ibid.*, 82. Algunos autores hacen problemático el hablar de culto a los antepasados y prefieren hablar de memorialismo, pues consideran que los muertos no llegan a ser antepasados ya que no tienen ninguna influencia ante los vivos. Más que antepasados serían «monumentos»; cf. S.C. HUMPHREYS, *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, Michigan (1993) 157.

[103] Traducción de J.M. PABÓN, *op. cit.*, 158s.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

A ese lugar enviarán los dioses a Menelao cuando le llegue su hora y allí llegará vivo, donde no será arrebatado por la muerte. No se le destina como morada el reino del Hades, sino a un lugar situado en la superficie de la tierra, elegido para residencia no de las almas de los muertos, sino de los hombres cuyas almas no se han separado de su yo visible[104]. No se trata, por lo tanto, de una inmortalidad del alma, ni de un premio por sus virtudes o justicia, sino de un privilegio por ser hijo de Zeus[105]. Algunos favoritos de los dioses, sin que su *psique* sea separada de su cuerpo, son transportados a dicho lugar de bienaventuranza. En la *Ilíada* son abundantes las referencias a mortales sustraídos por los dioses sin ser vistos por nadie: París por Afrodita (III, 380ss); Eneas (V, 344ss), Héctor (XX, 443ss) y Agenor (XXI, 596ss), los tres, por Apolo. En la *Odisea* I, 233ss, se dice que cuando llevaba mucho tiempo Ulises alejado de los suyos sin recibir noticias de él, éstos sospecharon que los dioses lo habían hecho invisible y que las Harpías, espíritus malignos del viento, lo habían arrebatado (I, 241s; XIV, 371). En *Odisea* XX, 61-65.79ss, Penélope, desolada por la falta de noticias de su esposo, anhela la muerte o ser arrebatada por un viento huracanado que la deposite en la desembocadura del Océano, o lo que es lo mismo, a la entrada del reino de los muertos:

> ¡Ojalá, oh Artemisa, alta diosa nacida de Zeus, que, apuntando a mi pecho tus flechas, en este momento me arrancases la vida o, raptándome alguna borrasca, por nubosos caminos me hiciera caer en las bocas del océano al fluir hacia atrás, como en tiempos antiguos de Pandáreo a las hijas raptaron los fuertes ciclones tras haberles los dioses matado a sus padres![106].

Y para ello invoca el mito de las hijas de Pandáreo, quienes, después de la muerte violenta de sus padres, fueron amorosamente criadas por Afrodita y un día arrebatadas por las Harpías y colocadas al servicio de las Erinias, los espíritus del infierno (*Odisea* XX, 66-77). Esa vida eterna reservada a Menelao equivale a la suerte de un dios, pues en los poemas homéricos los conceptos de «dios» y de «inmortal» son equivalentes, ya que el hombre que alcanza la inmortalidad, es decir, aquel cuya *psique* jamás se desprende de su yo visible, se convierte, verdaderamente, en un dios[107]. Pero es claro que este venturoso final no es el reservado para los héroes protagonistas de los poemas de Homero: Ulises lo rechaza en la *Odisea*, debido a la fidelidad a su patria (V,135s. 209s; XXIII,335s) y Aquiles no escapa del

---

[104] E. ROHDE, *op. cit.*, 46; H.F. BAUZÁ, *El imaginario clásico. Edad de Oro. Utopía y Arcadia*, Santiago de Compostela (1993) 97.

[105] M.P. NILSSON (1968) 621.

[106] Traducción de J.M. PABÓN, 423.

[107] E. ROHDE, *op. cit.*, 48.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

desolado reino de los muertos (*Odisea* XI). Quizá se pueda pensar que estos versos referidos a Menelao fueron intercalados y que la concepción que reflejan es ajena al pensamiento homérico[108]. En cualquier caso, Homero no vuelve a hacer uso de ella.

Tampoco Hesíodo, el famoso poeta de Beocia que vivió a caballo entre los siglos VIII y VII a.C., tiene una visión optimista de lo que espera al hombre tras la muerte. Sus descripciones del papel de Hypnos y Thanatos y del Hades en *La Teogonía* (758-774) no son muy esperanzadoras:

> Allí (en el Tártaro) tienen sus casas los hijos de la tenebrosa Noche, el Sueño y la Muerte, deidades terribles, a quienes el Sol resplandeciente jamás ilumina con sus rayos, ni cuando sube al cielo, ni cuando del cielo desciende. El uno recorre la tierra y el ancho dorso del mar, siendo apacible y dulce para los hombres: la otra tiene corazón de hierro y ánimo duro y cruel en su pecho, no suelta nunca al hombre a quien logra echar mano y es odiosa a los propios inmortales dioses. Allí, en la parte anterior, están las resonantes moradas del dios infernal, el vigoroso Hades, y de la tremenda Perséfone. Guarda la entrada un perro terrible, cruel, dotado de una perversa habilidad: a los que entran halaga con el meneo de la cola y de ambas orejas; mas no permite que vuelvan a salir, antes los observa continuamente y devora al que coge repasando el umbral de la casa del vigoroso Hades y de la tremenda Perséfone[109].

El poeta parece incluso, al menos implícitamente, acusar al mismo Zeus de ser el responsable de las desgracias humanas cuando provoca que la primera mujer humana (*Teogonía* 570-589; *Los trabajos y los días* 69-80), Pandora(¿una especie de Eva griega que trae la desgracia al género humano?), abra su famosa caja causando así todas las calamidades imaginables, incluida la muerte, al ser humano. En el interior de la caja sólo queda la Esperanza, un don peligroso que parece no querer Zeus llegue a los hombres[110]:

> En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las enfermedades que acarrean la muerte a los hombres. Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes. Sólo permaneció allí dentro la Espera, aprisionada entre infrangibles muros bajo los bordes de la jarra, y no pudo volar hacia la puerta, pues antes cayó la tapa de la jarra[por voluntad de Zeus portador de la égida y amontonador de nubes]. Mil diversas amarguras

---

[108] *Ibid.* 48; H.F. BAUZÁ, *op. cit.*, 95, quien piensa además que la razón de una mayor presencia de lugares idílicos en la *Odisea* se debe a que muestra una mayor tendencia a la paz y al sosiego que la más bélica *Ilíada*.

[109] Traducción de L. SEGALÁ, *Hesíodo. La Teogonía*, Barcelona (1995) 71.

[110] S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 167.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> deambulan entre los hombres: repleta de males está la tierra y repleto el mar: Las enfermedades ya de día ya de noche van y vienen a su capricho entre los hombres acarreando penas a los mortales en silencio, puesto que el providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar a la voluntad de Zeus (*Los trabajos y los días*, 90-105)[111].

¿No recuerda este destino mortal para el hombre, buscado y causado por los dioses, al *Enuma Elis* mesopotámico[112]?

En su mencionada obra *Los trabajos y los días*, y, dentro de ésta, en concreto en el relato de las cinco edades del mundo (vv.109-201), justo a continuación del mencionado de Pandora, el poeta dice que en un principio crearon los dioses del Olimpo la edad de oro, en la que los hombres vivían como dioses, sin enfermedades, ricos y poderosos. Tras una muerte dulce como el sueño del hombre fatigado («Morían como sumidos en un sueño», vv.116s[113]), se convertían por mandato de Zeus en demonios y guardianes de los hombres:

> Y ya luego, desde que la tierra sepultó esta raza, aquéllos son por voluntad de Zeus démones benignos, terrenales, protectores de los mortales[que vigilan las sentencias y malas acciones yendo y viniendo envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra] y dispensadores de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real (vv.122-126)[114].

Luego viene la edad de plata, en la que tras una infancia de cien años, los hombres vivían una breve juventud dominada por la soberbia de unos a otros y hacia los dioses, a los que no querían dar culto ni hacer sacrificios (vv.135s), así que Zeus exterminó esta generación, muy por debajo de la anterior, y sus hombres se convirtieron en demonios subterráneos:

> Y ya luego, desde que la tierra sepultó también a esta estirpe, estos genios subterráneos se llaman mortales bienaventurados[115], de rango inferior, pero que no obstante también gozan de cierta consideración (vv.140-142)[116].

---

[111] Traducción de A. PÉREZ en A. PÉREZ-A. MARTÍNEZ, *Hesíodo. Obras y Fragmentos*, Madrid (1978) 127-129.

[112] De hecho parece que las influencias orientales en la obra de Hesíodo, en particular la *Teogonía*, son importantes. En relación con el *Enuma Elis* se ha comparado a la pareja Apsû y Tiâmat con la de Urano y Gea. Sobre esto ver A. PÉREZ-A. MARTÍNEZ, *Hesíodo. Obras y Fragmentos*, Madrid (1978) 30-41; Fr.Ll.. Cardona en *Hesíodo. La Teogonía* (traducción de L. SEGALÁ), Barcelona (1995) 17.

[113] Traducción de A. PÉREZ en A. PÉREZ-A. MARTÍNEZ, *Hesíodo. Obras y Fragmentos*, Madrid (1978) 130.

[114] Traducción de A. PÉREZ, *op. cit.*, 131.

[115] El epíteto *makarios*(bienaventurado) era aplicado antiguamente a los dioses. Será Hesíodo el primero que lo aplique a estos hombres de la edad de plata; R. GARLAND, *The Greek Way of Death*, New York (1988) 10.

[116] *Ibid.*, 131.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

En la tercera generación, la edad de bronce, el gran goce era la guerra y sus hombres perecieron por sus propias manos y fueron a sepultarse, sin fama ni gloria, en la morada sombría del Hades:

> También éstos, víctimas de sus propias manos, marcharon a la vasta mansión del cruento Hades, en el anonimato. Se apoderó de ellos la negra muerte aunque eran tremendos, y dejaron la brillante luz del sol (vv.152-155)[117].

Zeus creó entonces una cuarta generación, la edad de los héroes, mejor y más justa. Estos héroes, a los que Hesíodo llama «semidioses», *hemitheoi*, («la estirpe divina de los héroes que se llaman semidioses», vv.160s.), lucharon por conquistar Tebas y Troya, algunos murieron en los combates y otros fueron enviados por Zeus a las Islas de los Bienaventurados (*makaron nasoi*), en los confines del mundo y bañadas por las aguas del Océano:

> A los otros el padre Zeus Crónida determinó concederles vida y residencia lejos de los hombres, hacia los confines de la tierra. Éstos viven con un corazón exento de dolores en las Islas de los Afortunados, junto al Océano de profundas corrientes, héroes felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres veces al año, dulces como la miel, lejos de los Inmortales; entre ellos reina Cronos (vv.167-173a)[118].

Finalmente, la quinta generación o edad es la que vive Hesíodo y de la que dice preferir haber muerto antes que nacer en ella (v.175). Es la edad de hierro, en la que las fatigas y los cuidados no dejan en paz al hombre, la fuerza tuerce el derecho y todos están en guerra. El futuro así será un cúmulo de calamidades y los dioses de la justicia se olvidarán de los hombres:

> Es entonces cuando Aidos y Némesis, cubierto su cuerpo con blancos mantos, irán desde la tierra de anchos caminos hasta el Olimpo para vivir entre la tribu de los Inmortales, abandonando a los hombres; a los hombres mortales sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal (vv.197-201)[119].

Los «demonios» (*daimones*) en los que se convertían los hombres de la edad de oro fallecidos no hay que entenderlos como criaturas intermedias entre los dioses y los hombres y, menos aún, con el sentido negativo dado por el cristianismo a tales seres, sino como sinónimo de dioses inmortales. El calificativo de «demonios que moran sobre la tierra» subraya que se trata de hombres que han alcanzado la inmortalidad, diferenciándolos de

---

[117] *Ibid.*, 132.
[118] *Ibid.*, 132.
[119] *Ibid.*, 134.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

los dioses eternos[120]. Las que se transforman en demonios son las almas de los muertos, no sus cuerpos, una idea totalmente ajena a los poemas homéricos, y que confirma, al menos en la obra de Hesíodo algo que muy remotamente atisbábamos en Homero: la creencia en la exaltación de las almas de los muertos a una vida superior[121]. Lo que queda muy claro cuando, hablando de las almas de los muertos de la edad de plata, Hesíodo dice que »también gozan de cierta consideración»(v.142). Lo que diferencia al destino de los hombres de la primera edad de la segunda es que sus almas moran sobre la tierra, mientras que las de la segunda son «subterráneas», lo que no nos debe confundir con la situación que viven las almas en el Hades, donde de ninguna manera se puede hablar de ellas como demonios.

Una idea importante: aunque la cuarta generación, la formada por los héroes, era mejor y más justa, no todos sus miembros pudieron escapar de la muerte. De hecho, algunos murieron en los combates sin que Zeus pudiera hacer nada por evitarlo. Y los otros a los que Zeus concede vivir en las Islas de los Bienaventurados, no son ni mejores ni peores que los que sufrieron la muerte, o al menos no se insinúa nada al respecto. Además, no se dice que murieron y luego Zeus los llevó a tal paradisíaco lugar, sino que parece los llevó directamente ahí. Es decir, en otras palabras, no hubo resurrección de los muertos, ni siquiera justicia discriminatoria. Por lo tanto, cabe pensar que tal honor sólo se debe al capricho de un dios que, a fin de cuentas, nada puede con la muerte una vez que ésta se produce. Y todo ello enmarcado en un aparente contradictorio relato donde se nos quiere hacer ver que las desgracias humanas son en definitiva culpa de la insensatez humana. ¿Un intento de suavizar el atrevimiento de acusar a los dioses de ello?

Por otra parte, Hesíodo nada dice de cómo era la influencia de los habitantes de las Islas de los Bienaventurados sobre los vivos, fuera del dato de que los demonios de la edad de oro eran propicios, inofensivos y velaban por los hombres, lo que parece hacerles diferentes de los héroes de los que no se nos dice nada y que parecen desentenderse del mundo de los vivos[122]. Es posible que la idea del culto tributado a estos demonios fuera una práctica muy antigua, desconocida en tiempos de Homero, y que muy probablemente todavía practicaban los contemporáneos de Hesíodo, los de la edad de hierro, en la Grecia continental y agrícola, poco dada a las travesías marítimas. El texto de la *Odisea* IV mencionado, hace referencia a

---

[120] E. ROHDE, *op. cit.*, 58. A. PÉREZ, *op. cit.*, 131, nota 14, opina que en Hesíodo la palabra *daímon* se refiere a divinidades menores, mientras Homero la aplica a los dioses en cuanto poder indefinido.

[121] E. ROHDE, *op. cit.*,59.

[122] A.W.H. ADKINS, «Religión griega» en C.J. BLEEKER-G. WIDENGREN, *Historia Religionum*, vol.I, Madrid (1973) 396.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Radamantis, considerado como rey de Creta[123], por lo que posiblemente la idea de los Campos Elíseos y en general la que tiene una visión optimista acerca del destino del hombre, sea de origen minoico[124]. De esta manera se pudo mantener el recuerdo de antiguas costumbres que ya hacía tiempo habían perdido en las costas e islas griegas, abiertas a otras influencias externas. Pero debe quedar claro que este culto es siempre referido a las almas de las edades de oro y de plata, es decir, un culto a los antepasados, sin esperanza de poder gozar de su suerte. Para ellos, el pesimista Hesíodo [125] y sus coetáneos, sólo queda el sombrío Hades[126]. Se trata, por tanto, de un culto condenado a la extinción.

Una visión idílica, e incluso más moralista, de esas Islas de los Bienaventurados tiene, ya en el siglo V a.C., el poeta Píndaro en su *Olímpica* II, 67-85:

> Y gozando de un sol que hace iguales noche y día, los que han sido justos, una existencia sin pesares reciben; no atormentan la Tierra con la fuerza de sus brazos, ni las aguas marinas en busca de su mísero sustento; al contrario, asentados junto a los favoritos de los dioses, los que se complacían en observar los sacros juramentos de una existencia gozan sin pesares, y los otros padecen penas que no resiste la mirada.
>
> Y aquellos que, por tres veces, han vivido a ambos lados y el valor han tenido de conservar sin mancha de injusticia sus almas de Zeus recorren el camino, y llegan al alcázar de Crono.
>
> Allí el aura oceánica las Islas orea de los Bienaventurados; y flores de oro allí florecen, unas en tierra, en árboles fulgentes; otras el agua hace brotar. Con ellas trenzan guirnaldas para ornar sus manos y fabrican coronas bajo el recto gobierno de Radamantis, que por compañero fiel tiene el Sumo Padre, que es esposo de Rea, la que ocupa el solio más excelso[127].

La descripción es algo más completa que la de Hesíodo, y menciona algunas exigencias para alcanzar semejante lugar paradisíaco, en compañía de los dioses, una novedad que no aportaba Hesíodo. Se trata de ser

---

[123] Ver Pausanias, *Descripción de Grecia* VII 3, 7 y VIII 53, 5.

[124] S.G.F. BRANDON (1963)189; M.P. NILSSON (1968) 623ss.

[125] S.G.F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester (1963) 166. M.P. NILSSON(1968)623ss, opina que la visión optimista del más allá que reflejan los Campos Elíseos y las Islas de los Bienaventurados son de origen minoico, pueblo marítimo por excelencia y que tuvo influencias egipcias. Sin negar la posible veracidad de estos orígenes, es claro que la descripción de tales lugares paradisíacos es tan universal en todas las literaturas que se hace difícil, si no innecesaria, una localización geográfica precisa; cf. H.F. BAUZÁ, *El imaginario clásico. Edad de Oro, Utopía y Arcadia*, Santiago de Compostela (1993) 107.

[126] E. ROHDE, *op. cit.*, 60-64.

[127] Traducción de J. ALSINA, *Píndaro. Odas triunfales*, Barcelona (1990) 15s.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

justo, pero no en el sentido ético- moral de llevar una vida justa, sino más bien en el sentido de cumplir con unos ritos («los que se complacían en observar los sacros juramentos»)[128]. Pero lo que destaca en este texto es que Píndaro abre las puertas de las Islas de las Bienaventuranzas a todos los mortales que han conservado su alma absolutamente pura de toda injusticia durante el transcurso de tres existencias mortales, mientras Homero e Hesíodo restringían tal privilegio a una serie de hombres especiales, los héroes[129].

Pero la referencia a las tres existencias mortales delata la influencia del orfismo y la idea de la transmigración de las almas, lo que implica adentrarse en una nueva dimensión del pensamiento griego: el de los misterios.

III. **La muerte en los cultos mistéricos de Grecia**

Es evidente que la muerte seguía preocupando al hombre griego e incluso se la temía. Sócrates así lo refleja:

> Nadie sabe ni siquiera si la muerte es para el hombre el mayor de todos los bienes, y, no obstante, la temen como si tuvieran la certeza de que sea el mayor de todos los males (Platón, *Defensa de Sócrates*)[130].

Es posible, como señala E. Rohde, que donde quiera que floreciese el culto de las deidades de la tierra y de lo profundo, la diosa Deméter y su hija Perséfone, por fuerza tenían que verse quienes participaran en él animados por la esperanza de una vida mejor en el reino subterráneo de las almas, y que hubiera intentos encaminados a establecer nexos de unión entre esa esperanza y el culto a tales diosas[131]. Por otra parte, quizá la uniformidad religiosa impuesta por la *polis* y su culto comunitario a los héroes muertos en la guerra, provocase, como una especie de revuelta, el surgimiento de una religiosidad que insistía en la salvación individual y en la esperanza de un destino *post mortem* mejor. Es el individualismo frente a la *polis*. La *polis* dio una dimensión comunitaria a lo que antes eran sólo ritos funerarios de orden familiar. Precisamente al legislar sobre estos ritos, lo que hizo la *polis* fue, siguiendo a F. Díez, domesticar la muerte al desestructurar los grupos parentales que ejercían el control sobre los ritos funerarios de sus allegados difuntos, lo que influyó también sobre las herencias y la transmisión de estatus. Al margen de cualquier implicación social e

---

[128] A.W.H. ADKINS, *op. cit.*, 427.

[129] F. VIAN, *op. cit.*, 281; R. GARLAND, *The Greek Way of Death*, New York (1988) 18.

[130] Traducción de F. GARCÍA Yagüe en VV.AA., *Platón. Obras completas*, Madrid (1972) 222.

[131] E. ROHDE, *op. cit.*, 129.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

incluso familiar, la muerte se individualizó y esto ayudó a fraguar una nueva sensibilidad frente al destino *post mortem*[132]. Y será cerca de Atenas, en la ciudad de Eleusis, en el siglo VII a.C. anexionada políticamente al estado ático al que irradiará sus famosos misterios, donde se institucionalice esta unión entre dicha esperanza y el culto a Deméter y Perséfone. El himno pseudo-homérico a Deméter, del siglo VII a.C., anterior a la unificación de Eleusis a Atenas, es la más antigua fuente literaria sobre estos misterios, que posiblemente sean de origen pregriego, de raíces cretenses y/o micénicas[133].

El contenido de esta obra es el siguiente: La hija de Deméter, Perséfone (= Core), es raptada por Hades (=Aidoneo), rapto permitido por el mismísimo Zeus:

> Comienzo por cantar a Deméter de hermosa cabellera, la augusta diosa; a ella y a su hija de esbeltos tobillos, a la que raptó Aidoneo (y lo permitió Zeus tonante, cuya voz se oye de lejos) (vv.1-3)[134].

El mismo Sol confiesa a Deméter:

> Ningún otro de los inmortales es el culpable más que Zeus acumulador de nubes, que se la ha entregado a Hades para que sea llamada su lozana esposa (vv. 77-79)[135].

Deméter, dolida, iniciará una angustiosa búsqueda en pos de su hija. Una búsqueda errante en la que se insinúan algunos de los que serán los ritos de los misterios de Eleusis:

> Desde entonces, durante nueve días la venerable Deó [otro nombre dado a Deméter] anduvo errante por la tierra, llevando en sus manos antorchas encendidas. Y ya no se nutría con la ambrosía ni el néctar dulce de beber, presa de la aflicción. Y tampoco sumergía su cuerpo en el baño (vv. 48-52)[136].

Llegará a Eleusis, donde, bajo la apariencia de una anciana de nombre Dós, conseguirá ser la nodriza de Demofoonte, hijo de los reyes Céleo y Metanira. Deméter, a espaldas de sus padres, lo ungía con ambrosía y por las noches lo ocultaba en el vigor del fuego con la intención de que creciera

---

[132] Fr. DÍEZ, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid (1995) 94.

[133] S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 160; M.P. NILSSON (1968) 631; J. CREHAN, «Las sociedades del Cercano Oriente» en A. TOYNBEE-A. KOESTLER, *La vida después de la muerte*, Barcelona (1978) 126.

[134] Traducción de A. BERNABÉ, *Himnos homéricos. La «Batracomiomaquia»*, Madrid (1978) 63.

[135] *Ibid.*, 66.

[136] *Ibid.*, 65.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

igual a un dios y alcanzara la inmortalidad exenta de vejez (vv. 235-242). Metanira, sorprendida por el crecimiento robusto de su hijo, una noche decide espiar a Deméter, la cual, descubierta, exclama irritada:

> ¡Hombres ignorantes, ofuscados para prever el destino de lo bueno y lo malo que os acucia. También tú, efectivamente, por tus insensateces has causado un desastre irreparable. Sépalo, pues, el agua inexorable de la Éstige, por la que los dioses juran. Inmortal y desconocedor por siempre de la vejez iba a hacer a tu hijo, e iba a concederle un privilegio imperecedero. Mas ahora no es posible que escape a la muerte y al destino fatal (vv. 256-263)[137].

Pero ya que el niño estuvo en sus rodillas y brazos, alcanzará el privilegio de que todos los años los eleusinos trabarán en su honor un combate, a la vez que Deméter exige que se le erija un gran templo y un altar donde se celebrarán piadosamente unos ritos fundados por la misma diosa con el fin de aplacar su ánimo (vv. 270-274); deseo que le es satisfecho (vv. 295-300). No obstante, su dolor por la nostalgia de su hija era tan grande que:

> Hizo que aquel fuera el año más espantoso para los hombres sobre la tierra fecunda, y el más perro de todos, pues la tierra ni siquiera hacia medrar semilla alguna, ya que las ocultaba Deméter, la bien coronada. Muchos corvos arados arrastraban en vano los bueyes sobre los labrantíos y mucha cebada blanca cayó, inútil, a tierra. De seguro habría hecho perecer a la raza toda de los hombres de antaño por la terrible hambre, y habría privado del magnífico honor de las ofrendas y sacrificios a los que ocupan olímpicas moradas, si Zeus no se hubiese percatado y lo hubiera meditado en su ánimo (vv. 305-309)[138].

Zeus, ante la exigencia de Deméter de volver a ver a su hija, con «suaves palabras» (v. 336) intenta convencer a su hermano Hades para que trajera a Perséfone a la vista de su madre. El «Señor de los muertos» (v. 357), con una sonrisa astuta, obedece a Zeus a la vez que le dice a su esposa Perséfone, pidiéndole que vuelva:

> Cuando estés aquí, reinarás sobre todos cuantos viven y se mueven y alcanzarás entre los inmortales los mayores honores. Habrá por siempre un castigo para los que te injurien, los que no traten de propiciarse tu ánimo con sacrificios, celebrando los ritos piadosamente y ofreciéndote los dones que te son propios (vv. 365-369)[139].

Perséfone, ingenuamente, se alegró, pero Hades le dio de comer grano de granada, dulce como la miel, para que no permaneciera siempre con

---

[137] *Ibid.*, 74.
[138] *Ibid.*, 75s.
[139] *Ibid.*, 78.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Deméter (vv. 370-374). Así que la hija pudo fundirse en un cariñoso abrazo con su madre, la cual sospechó de las ardides de Hades y le preguntó a su hija si había tomado algún manjar mientras estaba abajo, ya que:

> Si hubieses comido, yéndote de nuevo a las profundidades de la tierra, habitarás allí la tercera parte de cada año, y las otras dos, junto a mí y a los demás inmortales. Cuando la tierra verdee con toda clase de fragantes flores primaverales, entonces ascenderás de nuevo de la nebulosa tiniebla, gran maravilla para los dioses y los hombres mortales (vv. 401-404)[140].

Perséfone admite haber tomado los granos de granada, aunque a la fuerza (v. 413; lo que contradice a vv. 370ss). Deméter accedió a que su hija permaneciera la tercera parte del año «bajo la nebulosa tiniebla» y las otras dos con ella y el resto de inmortales (v. 445), y restituyó la fertilidad de la tierra (vv. 470-473). Finalmente, casi al final del himno, el poeta recuerda:

> Y ella (Deméter) se puso en marcha y enseñó a los reyes que dictan sentencias, a Triptólemo, a Diocles, fustigador de corceles, al vigor de Eumolpo, y a Céleo, caudillo de huestes, el ceremonial de los ritos y les reveló los hermosos misterios [a Triptólemo, a Polixeno y además de ellos, a Diocles,] misterios venerables que no es posible en modo alguno transgredir, ni averiguar, ni divulgar, pues una gran veneración por las diosas contiene la voz. ¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tiniebla (vv. 474-483)[141].

De este himno, y en relación con el tema de la muerte, pueden extraerse las siguientes ideas principales:

1.° La historia de Demofoonte recuerda a los viejos mitos, como los mesopotámicos que ya estudiados, por los que se cuenta cómo el ser humano ha perdido la posibilidad de ser inmortal. Pero la diferencia estriba en que mientras en estos mitos se habla de hombres primordiales que por un error o «pecado», o simplemente por capricho divino, pierden la inmortalidad para sí y sus descendientes, en el caso de Demofoonte se trata solamente del hijo de un rey, no de un personaje primordial, y que pierde la posibilidad de ser él inmortal por la curiosidad de su madre. ¿La pretensión

---

[140] *Ibid.*, 79.

[141] *Ibid.*, 82. E. J. Brotóns, «La felicidad y lo divino en el mundo clásico», *Helmántica* 54 (2003) 295-233, señala que, no obstante los elementos positivos introducidos por los cultos mistéricos, éstos no conllevaban la idea del amor a los dioses. La idea del temor hacia ellos seguía imperando en estos cultos como lo había sido siempre en el mundo clásico.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

de Deméter era quizá transformar a un mortal en dios para «adoptarlo» como hijo suyo tras la pérdida de Perséfone[142]?

2.º Sólo unos iniciados, siempre de habla griega, aunque sin distinción de sexo ni de clase social, son los que pueden participar en estos misterios[143] y, por tanto, alcanzar la felicidad tras la muerte. Los demás deberán conformarse con las sombrías moradas del Hades (vv. 480-483). Aristófanes (finales del siglo V a.C.), en *Las Ranas*, obra satírica que iba a ser representada en las Leneas, fiestas celebradas en honor de Dioniso, habla también de la exclusividad de estos misterios:

> Marchad, ahora, en el círculo sagrado de la diosa [Deméter], por el bosque florido, entre juegos, los que podéis participar en la fiesta, amada a los dioses. Yo, por mi parte, con estas muchachas y con las mujeres me voy adonde se celebra la velada en honor de la diosa, para llevar la antorcha sagrada. Marchemos a los prados floridos, llenos de rosas, a nuestro modo, recreándonos en el más hermoso coro, que dirigen las bienaventuradas Moiras. En efecto, para nosotros solos el sol y su alegre luz brillan, cuantos somos iniciados y tuvimos un piadoso comportamiento con los extranjeros y los conciudadanos (vv. 445-463)[144].

De hecho, Aristófanes tiene muy claro quiénes no pueden participar de los ritos mistéricos:

> Es necesario que guarde religioso silencio y ceda el lugar a nuestros coros, el que desconozca esta clase de lenguaje o sea impuro en su espíritu, o no haya visto ni celebrado con danzas los cultos mistéricos de las nobles Musas; el que no haya sido iniciado en los usos báquicos de la lengua de Cratino el taurófago, o el que se alegra con palabras grotescas, que no vienen a cuento, o no pone fin a una revuelta enemiga ni es amable con sus conciudadanos, antes bien, atiza e incita la discordia, buscando la propia ganancia; quien, estando al frente de una ciudad azotada por las desgracias se deja sobornar o entrega una fortaleza o naves o, como Toricio, el miserable encargado de cobrar la vigésima parte, envía a Epidauro, desde Egina, mercancías prohibidas, como fundas de cuero, lino y pez; quien aconseja a cualquiera a que preste dinero para las naves

---

[142] Así piensa M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Madrid (1978) 308.

[143] No interesa aquí hacer una descripción detallada, tarea compleja por cierto, de los ritos secretos de estos misterios, sino su visión de la muerte y el más allá. Para más detalles sobre estos misterios pueden consultarse: J. GARCÍA LÓPEZ, *La Religión Griega*, Madrid (1975) 95-146; E. ROHDE (1994) 128-188; H.S. VERSNET, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden-New York-Kobenhaum-Köln 1990; H. JEANMAIRE, *Dionysos. Historie du culte de Bacchus*, Paris 1991; N. MAHÉ, *Le mythe de Bacchus*, Paris 1992; J. M. BLÁZQUEZ-J. MARTÍNEZ-PINNA-S. MONTERO, *op. cit.*, 322-347; W.F. OTTO, *Dioniso. Mito y culto*, Madrid 1997; W. BURKERT, *Cultos mistéricos antiguos*, Madrid 2005.

[144] Traducción de J. GARCÍA, *Aristófanes. Las Ranas*, Murcia (1993) 239-240.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

de los enemigos o ensucia las imágenes de Hécate, componiendo canciones para los coros cíclicos, o el que, siendo orador, devora el sueldo de los poetas, por haber sido objeto de burla en las fiestas nacionales de Dioniso. A ésos les digo y les digo de nuevo y por tercera vez les digo, que cedan el lugar a los coros de iniciados (*Las Ranas* 355-368)[145].

3.º Aunque se le pueda pedir ciertas condiciones para participar de los ritos, de ahí la exclusividad de éstos, la bienaventuranza del iniciado no depende de virtudes o ascesis morales, sino del cumplimiento de unos ritos. Así, además del ya mencionado Píndaro (*Olímpica* II, 70ss):

> Luego gran cantidad de fango e inmundicias inagotables. En este lugar están sumergidos: el que alguna vez faltó a los deberes de la hospitalidad, el que, tras haber abusado de un muchacho, le privó del dinero, o el que maltrató a su madre, o golpeó la mejilla de su padre, o el que hizo un falso juramento (Aristófanes, *Las Ranas* 145)[146].

> Igualmente es muy posible que quienes nos instituyeron los misterios no hayan sido hombres mediocres, y que, al contrario, hayan estado en lo cierto al decir desde antiguo, de un modo enigmático, que quien llega profano y sin iniciar al Hades yacerá en el fango, mientras que el que allí llega purificado e iniciado habitará con los dioses. Pues son, al decir de los que presiden las iniciaciones, «muchos los portatirsos, pero pocos los bacantes». Y éstos, en mi opinión, no son otros que los que se han dedicado a la filosofía en el recto sentido de la palabra (Platón, *Fedón* 69C)[147].

4.º No es la inmortalidad lo que consigue el iniciado en estos misterios, sino que su alma goce de una existencia bienaventurada después de la muerte, evitando ser la sombra triste en que se convertían los héroes homéricos[148]. En definitiva, lo que las divinidades eleusinas ofrecían como don sagrado a los mistas, los participantes o iniciados de estos misterios, era confianza frente a la muerte, una suerte mejor después de la muerte[149]. Aristófanes, en *Las Ranas* 154-158, describe esa existencia bienaventurada:

---

[145] *Ibid.*, 237.

[146] *Ibid.*, 230.

[147] Traducción de L. GIL, *Platón. El Banquete. Fedón*, Barcelona (1991) 159s.

[148] M. ELIADE, *op. cit.*, 309; E. ROHDE, *op. cit.*, 133. Como señala W. BURKERT, *Cultos mistéricos antiguos*, Madrid (2005) 41: «La consigna no es 'rescate' o 'salvación', sino 'bienaventuranza', y se refiere a la vida futura más que a cualquier otra cosa: el 'otro don' de Deméter, además de la aportación del trigo, es la promesa de una vida privilegiada más allá de la tumba para aquellos que han 'visto' los misterios». Este mismo autor, p. 42, cita a Cicerón (*De legibus* 2,36) para afirmar que en Eleusis se muestra «cómo vivir en la alegría, y cómo morir con las mejores esperanzas».

[149] E. ROHDE, *op. cit.*, 132; F. VIAN, *op. cit.*, 320.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> A continuación, te rodeará un sonido de flautas, y verás una luz muy bella, como aquí, bosquecillos de mirto y grupos bienaventurados de hombres y mujeres y gran batir de palmas[150].

5.º La muerte, como se vio al hablar del Neolítico, aparece vinculada a la regeneración de la vegetación. Deméter sería una prolongación de las antiguas Grandes Diosas neolíticas[151]. Deméter, además, se convierte en mediadora benigna entre dos mundos que antes, en Homero y Hesíodo, eran infranqueables: el Hades y el Olimpo.

6.º Si en Hesíodo se atisbaba una tenue crítica a Zeus, incapaz de impedir la muerte y caprichoso a la hora de otorgar la inmortalidad a unos héroes sí y a otros no, crítica mitigada por su visión de que las desgracias se deben a la insensatez humana, la misma que veíamos en Homero, en el himno a Deméter la acusación contra Zeus es mucho más acusada, al permitir a Hades el rapto de Perséfone. Y, a pesar de ser el dios supremo, no consigue en última instancia que, de alguna forma, Hades se salga con la suya y logre retener, aunque sólo sea por un tiempo cada año, a Perséfone. ¿No recuerda esto, de alguna forma, al episodio del descenso de Inanna al inframundo mesopotámico en el que se permite a la hermana de Dumuzi sustituirle a éste en el inframundo cada medio año?

Otro culto mistérico, vinculado a éste en algunos aspectos, es el órfico. La leyenda de Orfeo cuenta cómo éste, músico pero también convertido más tarde en mago y vidente en la leyenda de los argonautas, realiza un viaje a los infiernos, una *katábasis* infernal, para rescatar de ahí a su amada esposa Eurídice, muerta por una serpiente. Cantando y tocando en el Hades, consiguió que el monarca de los infiernos le devolviera su mujer, gracia que perdió de nuevo por no haber podido observar la condición que le había sido impuesta, la de no mirar atrás. En la leyenda, Orfeo muere a manos de ménades delirantes que, según otra versión, estaban encolerizadas contra él porque había fundado una liga de hombres misóginos. Muere despedazado, lo que recuerda el descuartizamiento de Dionisos. La leyenda de Orfeo termina con el milagro de la cabeza cortada que sigue cantando, flotando sobre las olas del mar, llegando así hasta Lesbos. A causa de su lira, se le colocó tan pronto en el cielo como entre los más famosos habitantes del Hades. Alusiones a esta leyenda ya hay en Eurípides[152],

---

[150] Traducción de J. GARCÍA, *op. cit.*, 230. Aristófanes pone estas optimistas palabras en boca de Heracles, lo que contrasta con la descripción que hace Homero de la situación que vive el mismo héroe en el Hades: «En su torno chillaban los muertos a modo de aves que dispersa el terror, mientras él, cual la noche sombría, con el arco en las manos montaba una flecha» (*Odisea* XI, 605ss.). Es un claro ejemplo de la evolución de las ideas en torno al más allá provocada por los cultos mistéricos.

[151] M. ELIADE, *op. cit.*, 317.

[152] En sus obras *Cretenses*, *Hipólito*, *El cíclope*, *Hipsípila*, *Ifigenia en Aulide* y *Bacantes*.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Isócrates[153] y Platón[154]. Virgilio, autor latino tardío, es el primero en hacer una exposición detallada de los rasgos populares de la leyenda[155]. En el libro VI de la *Eneida*, en la descripción del viaje del héroe de su poema a los infiernos, Virgilio hace que Eneas se encuentre con Orfeo en la región de los elegidos[156]. Pero esta leyenda parece recoger elementos muy tardíos y resulta difícil reconstruir los realmente antiguos[157].

De todas maneras, parece claro que la poesía órfica, quizá remontable incluso hasta el siglo VIII a.C., jugó un cierto papel en las representaciones mistéricas, como las eleusinas, en las que los mitos de Orfeo eran narrados poéticamente, y quizá acompañados de mímica[158]. Según las fuentes más antiguas, el cuerpo entendido como la cárcel del alma, la inmortalidad y transmigración de las almas y el juicio a éstas tras la muerte, son aportaciones fundamentales del orfismo, y que también asumen en parte el pitagorismo y Platón. Más aún, a diferencia de los cultos de Eleusis que premiaban a los iniciados pero no castigaban a los no iniciados, los misterios órficos prometían a sus seguidores un premio y un castigo, una especie de reflejo de la justicia retributiva. Así lo muestra Píndaro:

> Que la riqueza ornada de virtudes nos brinda la ocasión de muchas cosas y alienta hondos desvelos y ambiciones; la riqueza, sí, el astro más brillante, la luz más verdadera para el hombre, si quien disfruta de ella el futuro conoce: que las almas culpables de los muertos aquí pagan sus penas al instante, y que el mal cometido en esta parte donde Zeus gobierna, alguien lo juzga bajo tierra, y dicta una sentencia adversa con una hostilidad ineluctable (*Olímpicas* II, 56-65)[159].

Parece ser que la distinción homérica entre *psique* y *thymós* no se mantuvo, y ya en el siglo VI a.C. los principios de vida y consciencia se fusionaron bajo el término *psique*, de tal modo que ésta aparece en ocasiones como el órgano de la conciencia y se le atribuye una especie de intuición no racional[160]. El ya varias veces mencionado Píndaro y del que decíamos que tenía influencias órficas, afirma el origen divino del alma y, de ahí, su inmortalidad:

---

[153] Isócrates 11, 8. 38s.

[154] Principalmente en *Gorgias*, 493a, 524a, *Fedro*, 248c-d, y *Banquete*, 179d.

[155] *Geórgicas* IV, 454-559. Cf. también, Ovidio, *Metamorfosis* X, 1 y Pausanias IX, 30.

[156] Cf. K. PRÜMM, «La religión de los griegos» en F. KÖNIG, *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. II, Madrid (1961) 114.

[157] Puede verse una introducción a esta cuestión y los principales textos griegos referidos a Orfeo, con su traducción y comentario, en G. COLLI, *La sabiduría griega*, Madrid (1995) 34-48, 124-295, 397-434.

[158] G. COLLI, *op. cit.*, 41.

[159] Traducción de J. ALCINA, 14-15.

[160] E.R. DODDS, *op. cit.*, 135, quien, p. 153, n. 21, cita a Antifón, 5, 93, y a Sófocles, *El.* 902s. Cf. también, S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 185.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> El cuerpo de todos sigue a la muerte poderosa, mas viva queda siempre la imagen del alma; porque ésta es sólo de los dioses; duerme(el alma), mientras los miembros del cuerpo están activos, y a los que duermen, en multitud de ensueños, revela ella la decisión futura de lo agradable y de lo malo (*Fragmentos*, 131b)[161].

De hecho, es muy posible que la mención más antigua de la literatura griega a la metempsícosis sea la de Píndaro en su *Olímpica* II, 73-75[162]:

> Y aquellos que, por tres veces, han vivido a ambos lados y el valor han tenido de conservar sin mancha de injusticia sus almas de Zeus recorren el camino, y llegan al alcázar de Crono[163].

Empédocles (493-433 a.C.), a quien se le asocia con el pitagorismo, defendía la transmigración del alma e incluso decía haber tenido la experiencia personal consciente de esta variedad de cambios:

> El alma de nuevo asume todas las variadas formas de animales y plantas. Y alguna vez él [Empédocles] dice: «Antes de ahora yo fui un niño, una jovencita, un arbusto y un pájaro, y un pez mudo brincando fuera del mar.» (*Diógenes Laercio*, VIII, 77)[164].

Él mismo alega el poder de detener los vientos, producir o impedir la lluvia, y resucitar a los muertos en su poema *Sobre la Naturaleza*[165]. En opinión de E.R. Dodds, ésta es la única fuente de primera mano de la estampa que presentaba un chamán griego o iatromante[166]. Empédocles, Epiménides[167]y Pitágoras[168] eran capaces de recordar sus encarnaciones anteriores. Epiménides creía que había sido Eaco, el hermano de Minos, rey de Creta. Pero los cretenses lo adoraban como a un *neos koures*, una divinidad local, estrechamente relacionada con Zeus. El largo trance que experimentó en la caverna de Ida lo convirtió en un experto en catalepsia (episodios de cuasi-muerte). Cuando Pitágoras regresó de su viaje para visitar a los Magi orientales, permaneció tres veces nueve días en la misma caverna, con Epiménides como guía[169]. El origen de la doctrina de la metempsícosis, o de la transmigración de las almas, no es del todo conocido, pero, como señala

---

161 Traducción de A. ORTEGA, *Píndaro. Odas y fragmentos*, Madrid (1984) 358.
162 S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 186, n.1.
163 Traducción de J. ALSINA, *Píndaro. Odas triunfales*, Barcelona (1990) 16.
164 Traducción de la versión inglesa de R. D. HICKS, *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, vol. II, London (1950) 391.
165 Fragmentos 15, 23, 72, 75, 94.
166 E.R. DODDS, *op. cit.*, 141.
167 *Diógenes Laercio* I, 114.
168 PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 17.
169 PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 17. Cf. I.P. COULIANO, *Más allá de este mundo*, Barcelona (1993) 140s.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Burkert, apareció de repente en el mundo griego hacia finales del siglo VI a. C., y no hay nada que sugiera que fuera un principio básico o esencial de los misterios tal como se practicaban[170]. Heródoto[171] creía que venía de Egipto, pero no hay evidencias de esto (más aún, la metempsicosis parece incompatible con la importancia dada en Egipto a la conservación del cuerpo para el más allá), al igual que tampoco certeza de su origen hindú, aunque hay que reconocer que esta creencia es de mayor antigüedad en la India. Quizá se trate de una especie de «chamanismo» griego autóctono, que no necesita de influencias externas para explicarse[172]. El dogma órfico del origen divino del alma tiene como su racionalización el mito de la devoración de Dionisos-Zagreus, el hijo de Zeus, por los Titanes, los cuales, por su crimen, fueros asesinados y de la combustión de su hollín surgió la humanidad con una naturaleza dual: la mala de los Titanes y la divina de Dionisos a quien se habían comido[173]. Consecuentemente, la doctrina órfica buscará erradicar el elemento titánico y exaltar el dionisíaco, lo que se pretenderá mediante la «vía órfica», que incluirá una vida vegetariana rigurosa y el cumplimiento de ciertos sacrificios[174]. Finalmente, tras un ininterrumpido ciclo de nacimientos y muertes, el alma se libera por acción de su salvador Dionisos.

El estado final que alcanza el alma liberada es gráficamente descrito en las láminas órfico-dionisíacas. Se trata de láminas con las que se hacían enterrar los iniciados a estos misterios y que contenían textos epigráficos que no se podían divulgar, pues de su secreto dependía el éxito del muerto en su viaje al más allá[175]. Se pueden fechar entre los siglos IV y III a.C., a excepción de las de Roma, del siglo II d.C.[176]. Por ejemplo, una de las lámi-

---

170 W. BURKERT, *Cultos mistéricos antiguos*, Madrid (2005) 107-108.

171 *Historia* II, 123.

172 S.G.F. BRANDON, 186, sigue a E.R. DODDS, 162, nn.96 y 97, quien ve el origen último de esta creencia en la cultura chamánica de Asia Central. E. ROHDE, 146, se queda en el origen tracio, intuyendo influencias chamánicas. Entre otros, K. PRÜMM, «La religión de los griegos», 119, y F. VIAN, «La religión griega en la época arcaica y clásica» en H.Ch. PUECH, *Historia de las religiones. Las religiones antiguas,* vol. II, Madrid (1977) 281, defienden el origen de la India para la transmigración de las almas. I.P. COULIANO, *op. cit.,* 145, en lo que parece ser la interpretación hoy más aceptada, defiende la originalidad, sin necesidad de recurrir a influencias externas, de los iatromantes o «chamanes» griegos como una única categoría de sanadores. Del mismo modo, Fr. DÍEZ, *op. cit.*, 115, aunque éste prefiere el término de místicos. De todas maneras, yo no me atrevería a descartar una influencia de las religiones de la India, dada la evidente antigüedad en esta zona de la creencia en la transmigración de las almas.

173 Parece que PLATÓN se hizo eco de este mito. Cf. PLATÓN, *Leyes*, 701 a-c, y Olimpiodoro, *Comentario al Fedón de Platón*, 61c. Este último texto puede verse en G. COLLI, 293.

174 Como señala PLATÓN, *República*, 364e-365a, y *Leyes*, 782c.

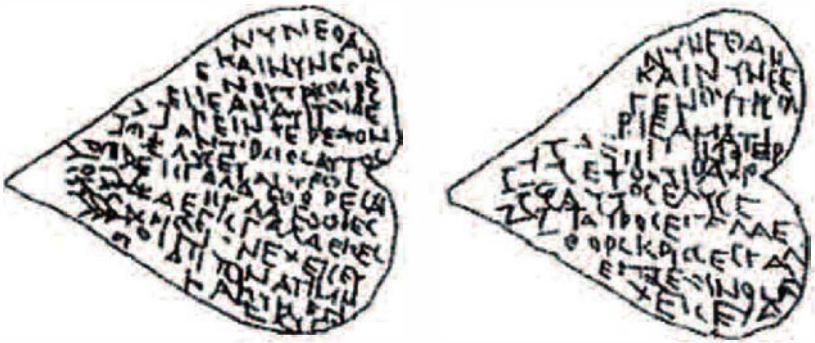
175 Secretismo que, sin embargo, fue en ocasiones violado; cf. W. BURKERT, *Cultos mistéricos antiguos*, Madrid (2005) 111.

176 F. DÍEZ (1995) 130. M.ª DEL HENAR VELASCO LÓPEZ, *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid (2001) 136, las data entre los siglos IV a. C. y el III d. C..

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 13

Láminas órficas de Pelina (Tesalia) de finales del siglo IV a. C. o comienzos del III a. C



nas más interesantes, y la más antigua(en torno al 400 a.C.) es la clasificada como (B9) Hiponion:

> De Memoria (*Mnemosýne*) he aquí la obra. Cuando esté a punto de morir e ingresar en la bien construida morada de Hades, hay a la derecha una fuente y, cerca de ella, inhiesto, un blanco ciprés. Allí, descendiendo, las almas de los muertos encuentran refrigerio. A esa fuente no te acerques en ningún caso. Más adelante encontrarás el agua fresca que mana del lago de Memoria, y delante están los guardianes que te preguntarán con corazón prudente qué es lo que estás buscando en las tinieblas del funesto Hades. Diles: «Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, agonizo de sed y perezco, dadme presto de beber del agua fresca que mana del lago de Memoria», y apiadándose de ti, por voluntad del rey de los ctonios te darán de beber del lago de Memoria y finalmente podrás tomar la frecuentada y sagrada vía por la que avanzan los demás gloriosos *mýstai* y *bákchoi*[177].

Se trata de un viaje consciente (a diferencia de la concepción más tradicional por la que el difunto era incapaz de actuar y se limitaba a seguir el camino que le marcaban divinidades muy superiores) y en el que, por medio del conocimiento y de la memoria, se encuentra en condiciones de encarar la metamorfosis en un dios o en un glorioso héroe, superando así la vieja visión que confinaba al muerto en un Hades tenebroso a modo de prisión. Sintetizando lo que dicen estos textos, ese viaje al más allá del difunto iniciado

[177] Traducción tomada de Fr DÍEZ (1995) 126. Pueden leerse los textos de varias de estas láminas, en su original griego con traducción al español, en G. COLLI, 181-203.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

transcurría de la siguiente manera[178]. El viaje comienza con una elección: hay que elegir entre, al menos, dos caminos y la elección correcta es el camino de la derecha[179]. El siguiente paso recomienda no beber del agua de la fuente peligrosa, al lado del ciprés blanco. El siguiente lugar por el que atraviesa el alma es el lago de *Mnemosýne*, de cuya agua sí se debe beber[180]. Un acto fundamental en este viaje es el de rezar o recitar, particularmente dos letanías: la de la sed, que permite beber del Lago de la Memoria para no olvidar el conocimiento en el más allá, y la de la pureza, letanía de reconocimiento en la que el alma se presenta ante las divinidades del más allá (Dionisos, Perséfone, Hades), reivindicando su esencia como idéntica a ellas, y pidiendo se le conceda un más allá glorioso. Pero el viaje comporta también una serie de sufrimientos físicos o espirituales. Entre los físicos, destacan la sed, que el iniciado muerto deberá autocontrolar[181], y la fulminación por el rayo, prueba por la que pasará el iniciado para renacer en una forma divinizada, al igual que de la muerte de Semele por el rayo nace Dionisos. Entre los espirituales o de tipo moral, está el de tener que pagar por los actos injustos cometidos en vida para poder acceder al más allá glorioso. Una vez ahí, se podrá gozar de lugares bienaventurados y exclusivos, como la sede de los puros o los prados de Perséfone. Otro momento de esa bienaventuranza es vivir en el más allá la gloria de la iniciación en sus diversas fases de modo continuo, pero el objetivo final es el convertirse en dios y ser inmortal. Pese a que las imágenes que se describen en las láminas pueden variar, hay un elemento común en varias de ellas: la felicidad en el más allá no se concibe como algo aislado, siempre hay «otros», ya sean héroes, mystai, bacos o «afortunados»[182]. De esta forma, la muerte y el morir se convierten, al menos en estos cultos mistéricos, en un rito de paso para la transformación en divinidad. Pero solamente para algunos.

---

[178] Para lo que sigue, Fr. DÍEZ (1995) 132-140. El avisar al difunto de su recorrido al más allá y el prevenirle de los peligros de su viaje es común en religiones de muy distintos ámbitos. Es el caso de los Libros de los Muertos egipcio y tibetano o de la costumbre entre mayas y aztecas de describir al difunto cómo será su largo y peligroso viaje al inframundo. Sólo cambia el mayor o menor esoterismo de esta descripción, y si queda fijada por escrito o por tradición oral.

[179] También Virgilio, en la *Eneida* VI, 540-543, señalará que el camino correcto para ir al Elíseo es el de la derecha, mientras que el que lleva al Tártaro es el de la izquierda.

[180] Idea que también aparece en PLATÓN, *República*, 620e-621b.

[181] Recordemos cómo uno de los deberes de los vivos para con los difuntos en Mesopotamia era el de darles agua, lo mismo que hemos visto se hacía en tumbas griegas con orificios para libaciones. La diferencia estriba en que, mientras en estos casos, el apaciguamiento de la sed del muerto viene de fuera, en los cultos mistéricos que estamos estudiando, el iniciado deberá aplacar su sed por autocontrol, sin ayuda exterior.

[182] M.ª DEL HENAR VELASCO LÓPEZ, *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid (2001) 142.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

El contenido de estas láminas es muy semejante en algunos aspectos al mito platónico de Er, de claro influjo órfico, que cuenta la visión que tiene del otro mundo un guerrero armenio muerto en combate y que despierta a los doce días antes de ser enterrado[183]. Lo fundamental de este relato, que hay que encuadrar en el marco de la *República* y su ideal de justicia, es que, después de la muerte, el alma, de naturaleza inmortal[184], se separa del cuerpo, el cual es despreciado[185], y llega a un extraño lugar en el que es sometida a un juicio, siendo premiada en el cielo, o castigada en el Tártaro, según su conducta moral en vida[186]:

> Después de abandonar el cuerpo, dijo él, su alma se había puesto a caminar con otras muchas hasta llegar a un paraje verdaderamente maravilloso, en el que podían verse, en la tierra, dos aberturas relacionadas entre sí, exactamente enfrente de otras dos situadas arriba, en el cielo. En medio se encontraban unos jueces que, luego de emitir su juicio, ordenaban a los justos que se dirigiesen hacia el cielo por el camino de la derecha(…); a los injustos, en cambio, les obligaban a tomar el camino de la izquierda hacia la tierra… (*República*, 614b-c)[187].

El mismo Platón creía, por influencia pitagórica y órfica, en la transmigración de las almas, cuya futura transformación no iba a depender de los dioses, sino de la propia elección del alma, generalmente acorde con la trayectoria llevada en vida. En este sentido, se puede decir que Platón se aleja de los cultos

---

[183] PLATÓN, *República* X, 614b-621b.

[184] Tesis que desarrolla Platón en el *Fedón*. Cf. también, *Fedro*, 245c, *República*, 608d y *Leyes*, 895s. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, vol. I, Barcelona (1982) 127, sintetiza en tres las razones que da Platón para defender la inmortalidad del alma: la presencia en ella de contenidos aprióricos de saber, su realidad simple, y su naturaleza, ya que alma significa vida, que implica automovimiento, el cual necesariamente es imperecedero, inmortal. Que el alma sea inmortal tiene, para Platón, consecuencias muy claras para la vida más allá de la muerte: los malvados, al morir, no pueden tener la suerte de liberarse de su cuerpo y a la vez de su maldad, cuyas consecuencias arrastrarán en su destino *post mortem*; cf. *Fedón*, 107c-d.

[185] En *Gorgias*, 524a-e, Platón, en boca de Sócrates, advierte contra los malos jueces que en vida juzgan a los hombres por su apariencia corporal, encontrándose hombres con almas depravadas, pero con cuerpos hermosos y bien vestidos que engañan al juez. El alma desnuda del cuerpo tras la muerte, no engaña a los jueces designados por Zeus para juzgarla, Minos, Eaco y Radamantis.

[186] Estas concepciones escatológicas también las describe Platón en sus relatos de *Gorgias*, 523e-524e, y de *Fedón*, 107c-115 a, principalmente. El premio del hombre justo y virtuoso, del que debe ser modelo el filósofo según Platón, es una vida inmortal libre del cuerpo en lugares maravillosos, difíciles de describir. En cambio, los malvados con gravísimas culpas van destinados al Tártaro, de donde no saldrán jamás. Los que tienen faltas menos graves van al Tártaro por un año y luego son expulsados hasta la laguna Aquerusíade, donde deben suplicar y esperar a que las víctimas de sus daños les perdonen. Si no es así, volverán al Tártaro y repetirán el mismo ciclo hasta que logren el perdón. Los que han vivido en el término medio son destinados al Aqueronte para que se purifiquen.

[187] Traducción de J.A. MÍGUEZ, en VV.AA:, *Platón. Obras completas*, Madrid (1972) 839.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

mistéricos, pues en definitiva, para él, el destino *post mortem* de cada individuo no está vinculado al cumplimiento de unos determinados ritos esotéricos:

> He aquí lo que dice la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: Almas efímeras, va a dar comienzo para vosotras una nueva carrera mortal en un cuerpo también portador de la muerte. No será ser divino el que elija vuestra suerte, sino que vosotras mismas la elegiréis. La primera en el orden de la suerte escogerá la primera esa nueva vida a la que habrá de unirse irrevocablemente. Pero la virtud no tiene dueño; cada una la poseerá, en mayor o menor grado, según la honra o el menosprecio que le prodigue. La responsabilidad será toda de quien elija, porque la divinidad es inocente (*República*, 617d)[188].

El cuerpo no juega ningún papel fundamental en este futuro esperanzador. No es más que la carcasa, «tumba» y «cárcel» dirá Platón, donde el alma se ve obligada a morar y expiar sus culpas hasta que logra alcanzar la liberación culminando su proceso transmigratorio. Platón, en boca de Sócrates, vinculará esta visión negativa del cuerpo, de la que participa, con el orfismo:

> Algunos lo definen[al cuerpo] como la *tumba* o *sepulcro* (*sêma*) del alma, donde ella se encontraría actualmente sepultada; y, por otra parte, puesto que por medio de él es como el alma expresa sus manifestaciones, bajo este concepto es exactamente llamado *signo* (*sêma*) por ellos. Con todo, me parece que fueron los Órficos sobre todo los que establecieron este nombre, por pensar que el alma expía las faltas por las que es castigada, y que, para *guardarla* (*sôzêtai*), tiene ella como recinto este cuerpo, que figura una prisión; que él es, por consiguiente, según su mismo nombre lo dice, la *cárcel* (el *sôma*) del alma, hasta tanto ella haya pagado su deuda, y que no hay que cambiar en él ni una sola letra (*Cratilo*, 400c)[189].

Pero esta negatividad que rodea al cuerpo no se hace problemática. Lo que importa es que, de alguna manera, bien alcanzando una existencia bienaventurada después de la muerte al cumplir ciertos ritos mistéricos, bien por ser el alma inmortal, se había superado el pesimismo *post mortem* de la antigua Grecia homérica y también el frío culto a los héroes de la *polis* que no respondía a las expectativas del individuo. En este sentido, terminado el relato de Er, el final del libro de la *República* de Platón no puede ser más elocuente y optimista:

> Si dais crédito a mis palabras y estimáis que el alma es inmortal y capaz de recibir todos los males y todos los bienes, marcharemos siempre por el camino del cielo y cuidaremos inteligentemente, por todos los medios, de la práctica de la justicia. Con ello, seremos amigos de nosotros

---

[188] *Ibid*., 841.

[189] Traducción de F. de P. SAMARANCH, en VV. AA., *Platón. Obras completas*, Madrid (1972) 521-522, quien, equivocadamente, señala el texto como 400b en lugar de 400c.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> mismos y de los dioses durante la permanencia en este mundo y, al igual que los vencedores en los juegos, obtendremos luego en todas partes los premios que se conceden a la virtud. Que la felicidad nos acompañe, pues, tanto en este mundo como en este viaje de mil años que acabamos de referir (*República*, 621c-d)[190].

No obstante, esta nueva visión optimista y esperanzadora de lo que le espera al individuo tras la muerte, o al menos a un grupo de iniciados, aportada por los cultos mistéricos y las filosofías influidas por ellos, no significa que fuera compartida por todos. Sócrates parecía mostrarse escéptico:

> La muerte es una de estas dos cosas: o es como no ser nada y no tener ninguna sensación de cosa alguna, o, de acuerdo con lo que se dice, es un cambio y una migración del alma de este lugar a otro. Si no existe sensación alguna, sino que es como el sueño del hombre que, dormido, no sueña en absoluto nada, admirable ganancia sería la muerte (Platón, *Defensa de Sócrates*)[191].

Más radical era la posición de Epicuro (342-270 a.C.), quien, por un lado, critica la visión negativa y dolorosa de la muerte y, por otro, su concepción como el inicio de una nueva vida más allá, asociada a la inmortalidad:

> Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay, en efecto, en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir. De suerte que es necio quien dice temer a la muerte, no porque cuando se presenta haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora[192]. En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquéllos no está y éstos ya no son. Pero la mayoría unas veces huye de la muerte como del mayor mal y otras veces la prefiere como descanso de las miserias de la vida. El sabio, por el contrario, ni rehusa la vida ni le teme a la muerte, pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir (*Carta a Menecio* 125-126)[193].

---

[190] Traducción de J.A. MÍGUEZ, 843-844.

[191] Traducción de Fr. GARCÍA, en VV:AA:, *Platón. Obras completas*, Madrid (1972) 222.

[192] También considerará Epicuro como necia la postura del que piensa: «Mejor no haber nacido, pero una vez nacido, pasar cuanto antes las puertas del Hades», y, estando en sus manos el suicidarse, no lo hace; *Carta a Meneceo* 126-127.

[193] Traducción de C. GARCÍA GUAL-E. COSTA, *La génesis de una moral utilitaria. Epicuro. Etica. Texto bilingüe*, Barcelona (1974) 91-93.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Es lógico que tal postura, valiente por demás, de Epicuro con relación a la muerte, no pudiera dejar tranquilos a la mayoría de sus contemporáneos, como tampoco a los hombres y mujeres de hoy día que, como se dijo en la Introducción, aunque muchas veces eludiéndola, la siguen temiendo[194].

No es de extrañar que tuviera más adeptos la idea de una inmortalidad esperanzadora. Para concluir este apartado dedicado a la muerte en los cultos mistéricos, conviene dejar a Plutarco que sintetice su contenido:

> En este mundo no tiene conocimiento, excepto cuando está en el trance de la muerte; puesto que cuando ese momento llega, sufre una experiencia como la de las personas que están sometiéndose a la iniciación en los grandes misterios; además los verbos morir (*teleutân*) y ser iniciado (*teleîsthai*) y las acciones que significan, tienen una similitud. Al principio está perdido y corre de un lado para otro de modo agotador, en la oscuridad, con la sospecha de no llegar a ninguna parte; y antes de alcanzar la meta soporta todo el terror posible, el escalofrío, el miedo, sudor y estupor. Pero después una luz maravillosa le alcanza y le dan la bienvenida lugares de pureza y praderas en los que le rodean sonidos y danzas y la solemnidad de músicas sagradas y visiones santas. Y después, el que ha completado lo anterior, a partir de ese momento convertido en un ser libre y liberado, coronado de guirnaldas, celebra los misterios acompañado de los hombres puros y santos y contempla a los no iniciados, la masa impura de seres vivientes que se revuelcan en el fango y sufren aplastándose entre ellos en la oscuridad, aterrados por la muerte, incrédulos ante la posibilidad de la bienaventuranza en el más allá (*Moralia*, 178)[195].

IV. **Vivos, muertos, banquetes y fiestas**

En los apartados anteriores se han repasado los principales rasgos de la imaginería[196] griega en torno al tema de la muerte y sus postrimerías, desde Homero, pasando por el culto a los héroes y sus ritos, hasta los cultos mistéricos. Pero entre los vivos y los muertos se establecen una serie de relaciones, más o menos interesadas, que se manifiestan en los ritos

---

[194] Para más detalles de la visión epicúrea de la muerte puede verse, C. GARCÍA-E. COSTA, *op. cit.*, 197-206. Para una introducción general a la visión de la muerte en la filosofía griega, B. POORTMAN, «Death and Inmortality in Greek Philosophy. From the Presocratics to the Hellenistic Era», en J.M. BREMER y otros(eds.), *Hidden Futures*, Amsterdam (1994) 197-220.

[195] Traducción tomada de F. DÍEZ (1995) 122.

[196] A lo largo de este trabajo ha aparecido más de una vez esta palabra. Con ella, y como ya se adelantó en la «Introducción», sólo se pretende designar el conjunto de ideas, imágenes o representaciones literarias que se hace el hombre, en este caso el griego, en torno a la muerte y al más allá. En ningún caso conlleva un sentido peyorativo o negativo que lo identificara a imaginario o ficticio, y por consiguiente, a falso.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

funerarios, y que condicionan, no sólo la vida de los vivos, sino también la «vida» de los muertos. En todo caso, pese a la variedad de ideas sobre el más allá que han ido aportando a lo largo de su historia, los griegos se han mantenido constantes en la apreciación de que los muertos y los vivos deben mantenerse separados[197].

Las principales fases de un funeral griego (o *kêdeia*), del que apenas se diferencia el romano[198], eran[199]:

1°. La *próthesis*, o exposición del cuerpo. Los ojos y boca del fallecido son cerrados por el pariente más cercano. En algunos lugares en la boca del difunto se coloca una moneda como pago a Caronte, figura que ya vimos no se atestigua hasta los siglos VI o V a.C., por la guía de su espíritu (el *náulon* o *danakê*). Esta función crematística de Caronte será criticada irónicamente en el siglo II d.C. por Apuleyo en su gran obra *Las metamorfosis o el asno de oro*:

> Al momento llegarás al río de la muerte. Caronte, que es quien manda en él, exige, nada más llegar, el pago de la travesía y sólo así conduce a los pasajeros hasta la otra orilla a bordo de su barca forrada de cuero cosido. Como ves, también entre los muertos vive la avaricia, y un dios como Caronte, perceptor de los impuestos de Plutón, no hace nada por nada: si va a morir un pobre, debe proporcionarse antes el precio del pasaje y, si casualmente no tiene a mano una moneda de cobre, nadie le permitirá que exhale su último aliento (VI, 18, 5-6)[200].

---

[197] Como señala D. FELTON, «The Dead» en D. ODGEN (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Malden MA-Oxford-Victoria (2007) 99.

[198] Sobre el culto a los muertos en la religión romana y sus costumbres funerarias, pueden verse, J. BAYET, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid (1984) 82-87; H.H. SCULLARD, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Ithaca, New York (1990) 218-221; J.M. BLÁZQUEZ-J. MARTÍNEZ-PINNA-S. MONTERO, 519-531; J. DAVIES, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity,* London-New York (1999) 139-154; V. M. HOPE, «Remembering Rome. Memory, Funerary Monuments and the Roman Soldier» en H. WILLIAMS (ed.), *Archaeologies of Remembrance. Death and Memory in Past Societies*, New York (2003) 89-112; X. ESPLUGA-M. MIRÓ, *Vida religiosa en la antigua Roma*, Barcelona (2003) 80-85. Los romanos, antes de preparar el cadáver del difunto, solían asegurarse de que estuviera realmente muerto. Para ello, los parientes le increpaban varias veces. Una costumbre denominada *conclamatio*.

[199] Sobre esto véanse E. ROHDE (1994) 109-127; A. PETRIE, *Introducción al estudio de Grecia*, Madrid (1987) 110s; R. FLACELIERE, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Madrid (1994) 105-107; F. VIAN, «La religión griega en la época arcaica y clásica» en H.Ch. PUECH, *Historia de las religiones. Las religiones antiguas*, vol. II, Madrid (1977) 277-284; R. GARLAND, *The Greek Way of Death*, New York (1988) 21-37; S.C. HUMPHREYS, *The Family, Women and Death*, Michigan (1993) 83-88; J.M. BLÁZQUEZ-J. MARTÍNEZ-PINNA-S. MONTERO, 281-285; L. BRUIT ZAIDMAN- P. SCHMITT PANTEL, *La religión Griega en la polis de la época clásica*, Madrid (2002) 63-68.

[200] Traducción de S. SEGURA, *Apuleyo. Las metamorfosis o el asno de oro*, Bilbao (1992) 256.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 14

Lécito con escena de *prothesis*. Londres D62

A continuación el cadáver es lavado, vestido generalmente de blanco, envuelto en un sudario (*endyma*), por las mujeres y tendido en un diván (*klinê*) con los pies en dirección a la puerta de la casa. Era una costumbre común colocar una corona de apio en la cabeza, quizá como signo de dignidad[201]. El cabello de las mujeres era arreglado como en vida y a veces llevando sus adornos y collares. La *próthesis* podía, aparentemente, durar varios días en tiempos de Homero (diecisiete en el caso de Aquiles, *Odisea* XXIV, 63-65; nueve en el de Héctor, *Ilíada* XXIV, 785-789, y dos en el de Patroclo), pero en el período histórico no pasaba de las veinticuatro horas tras el fallecimiento. La ceremonia principal era entonar cantos fúnebres, improvisados por los parientes o más cercanos amigos en Homero (llamados *goös*), o cantados formalmente por dolientes profesionales (los llamados *thrênos*)[202]. En cualquier caso el fin era el mismo, cumplir con las obligaciones hacia el muerto y apaciguar su alma.

2°. El transporte del cadáver al lugar de entierro o *ekphorá*. El cortejo fúnebre se celebraba de noche en Atenas[203]. El cuerpo era colocado en unas andas y transportado en carro o a hombros de amigos y parientes, aunque después será frecuente alquilar porteadores. Los hombres lo acompañaban al frente, las mujeres atrás[204]. Pero, a partir del siglo IV a.C., las leyes fue-

---

[201] R. GARLAND, *op. cit.*, 26.

[202] *Ibid.*, 30.

[203] L. BRUIT ZAIDMAN- P. SCHMITT PANTEL, *La religión Griega en la polis de la época clásica*, Madrid (2002) 63.

[204] Demóstenes, *Discursos privados* XLIII, 62.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

ron limitando la presencia de las mujeres en este acto. ¡Hay que controlar sus emociones[205] y el peligro de conocer a extraños![206]. El siguiente fragmento tomado de los discursos de Lisias es muy significativo:

> Pero cuando se me murió mi madre, cuya muerte fue la culpable de todas mis miserias pues mi mujer fue a acompañarla en su entierro y fue vista en la comitiva por este hombre, y se dejó corromper con el tiempo (*Discursos* I, 8)[207].

También se alquilaban plañideras y flautistas. Parece que era costumbre en algunas comunidades hacer un sacrificio al muerto o a las deidades del mundo inferior antes de que se pusiera en marcha el cortejo, pero probablemente esta costumbre desapareció en el período arcaico[208].

3°. La deposición del cadáver. Tanto la inhumación como la cremación eran prácticas concurrentes desde el siglo VIII hasta el IV a.C. Como ya se vio, la cremación fue la única practicada en tiempos de Homero. En la Grecia del período Geométrico (siglos IX-VIII a.C.) se practicaban ambas, aunque para los adultos era más frecuente la cremación. En el período helenístico predominó la inhumación, al igual que en el período Protogeométrico seiscientos años antes[209]. Durante el Imperio Romano, la cremación dominó en la zona occidental, la más latina, mientras en la oriental, la parte griega, predominó la inhumación, costumbre que acabaría imponiéndose[210].

La tumba estaba recubierta por un túmulo de tierra rematado por un gran vaso o una estela que, a menudo, llevaba el nombre del difunto. En la época clásica en Atenas, algunas tumbas tenían una estatua masculina (*kouros*) o femenina (*kore*), o una estela esculpida. Una vez el cuerpo en la sepultura, los presentes ponían junto a él vasos y otros objetos. Ya vimos en su lugar lo frecuente que eran las libaciones, al menos una, en la tumba del muerto en los poemas homéricos. Escuchemos ahora a Sófocles:

---

[205] Plutarco, *Moralia* 608ss.

[206] S.C. HUMPHREYS, *op. cit.*, 86.

[207] Traducción de J.L. CALVO (1988) 75.

[208] *Ibid.*, 33.

[209] *Ibid.*, 34. Pueden consultarse para más detalles sobre las formas de enterramiento y sus influjos sociales, entre otros: I. MORRIS, *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City State*; Cambridge 1987; del mismo autor, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge, 1992; J. WHITLEY, *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge 1991.

[210] De hecho parece que, a partir de la mitad del siglo II d.C., la inhumación era vista como más grandiosa por las clases elevadas de Roma y se convirtió en normal para los emperadores. Sobre el uso de la cremación y la inhumación en el Imperio Romano ver, I. MORRIS, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge (1992) 31-69.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Y lleva después en las manos reseco polvo, y levantando en alto el jarro de bien labrado bronce, baña al muerto con la ofrenda de tres libaciones (*Antígona* 430s)[211].

Después de esto, los participantes dejan el cementerio, separadamente, hombres y mujeres. Pero ahí no termina todo. Les espera un banquete funerario en honor del muerto. Se trata del *perideipnon*. Se llevarán guirnaldas, se harán elogios del difunto y se cantarán cantos. Todavía en el siglo II d.C. Luciano hará referencias a este banquete de una forma cruelmente irónica:

> Para colmo de todo eso, llega el banquete ritual. Asisten los parientes y se dedican a consolar a los padres del difunto; los persuaden para que prueben la comida, y la toman no sin apetito, por Zeus, ni porque los fuercen ellos, sino porque están desfallecidos después de tres días ininterrumpidos sin probar bocado (*Sobre el luto*, 24)[212].

Al tercero y noveno días del enterramiento se celebran unas comidas en la tumba (llamadas *trita* y *enata*, respectivamente) donde los animales sacrificados eran ovejas y bueyes, aunque no faltan testimonios arqueológicos que nos hablan de vacas, cerdos, cabras y liebres. Las libaciones podían ser de miel, leche, agua, vino y aceite. Es significativo que el reformador Solón, en el siglo VI a.C., prohibiera el sacrificio de bueyes, ley que parece se cumplió como muestran los restos encontrados en el Kerameikos[213], además de prohibir tanto visitar tumbas de extraños[214], quizá para evitar el saqueo de las ofrendas, como ostentaciones excesivas, especialmente femeninas, probablemente para evitar muestras de poder de ciertas familias:

> Dedicó asimismo a las salidas de las mujeres, a los duelos y a las fiestas una ley que suprimía la falta de decoro y el desenfreno. Prohibió que la mujer saliera con más de tres mantos, llevando comida o bebida por valor superior a un óbolo o una vara de más de un codo y que viajara de noche, salvo conducida en carro y con una antorcha por delante. Puso coto a las heridas que se producían al golpearse, a los lamentos fingidos y a la costumbre de llorar a otros en los entierros de personas ajenas. Y prohibió el sacrificio de un buey, enterrar con el cadáver más de tres

---

[211] Traducción de I. ERRANDONEA, *Sófocles. Tragedias. Antígona. Electra*, Madrid (1991) 51.

[212] Traducción de J.L. NAVARRO, *Luciano. Obras*, vol. II, Madrid (1988) 372.

[213] R. GARLAND (1988) 113.

[214] Cicerón en *De legibus* II, 66, sugiere que la razón de esto era evitar la presencia de muchas personas, lo que aumentaría el duelo indeseado.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

mantos y visitar las tumbas de extraños, salvo en el entierro (Plutarco, *Solón* 21, 5-6)[215].

Las leyes romanas de las *Doce Tablas* siguieron estas normativas de Solón, como indica Cicerón en su *De legibus* II, 59ss, quien a su vez idealiza las costumbres funerarias griegas:

> Pues en Atenas perduró la costumbre —según dicen, desde tiempos de Cecropio— de inhumar el cadáver en la tierra; después de hacer lo cual los parientes más allegados, y de quedar rellenada la fosa, se sembraban semillas, como para proporcionar al difunto el seno y regazo, diríamos, maternal de la tierra, y devolver a los vivos el suelo purificado por las semillas. Seguían los banquetes, a los que iban los parientes coronados, entre los que, una vez que se había alabado al difunto con algún elogio verdadero- pues se tenía por nefasta la mentira-, quedaba concluido el rito. Posteriormente, cuando, como escribe Demetrio de Faleo, empezaron a hacerse funerales suntuosos y con muchos plañidos, fueron suprimidos por la ley de Solón, lo cual introdujeron nuestros decenviros, casi con los mismos términos, en la décima tabla (*De legibus* II, 63.64)[216].

Los funerales romanos, al menos los de los hombres ilustres, guardaban ciertas semejanzas con los griegos, como ya ha quedado dicho, y Polibio es el que mejor nos los describe, sobre todo cuando subraya su función social y política al servicio del estado. Vale la pena escucharlo sin más comentarios:

> Cuando entre los romanos, muere un hombre ilustre, (…) lo conducen al ágora con gran pompa y lo colocan en el llamado foro; casi siempre lo ponen de pie, a la vista de todos, aunque alguna vez lo colocan reclinado. (…) Si a éste le queda algún hijo adulto y residente en Roma, éste, o en su defecto algún otro pariente, sube a la tribuna y diserta acerca de las virtudes del que ha muerto, de sus gestas, que en vida llevó a cabo. El resultado es que (…) todo el mundo experimenta una emoción tal, que el duelo deja de parecer limitado a la familia y pasa a ser del pueblo entero. Luego se procede al enterramiento, y celebrados los ritos oportunos, se coloca una estatua del difunto en el lugar preferente de la casa, en una hornacina de madera. La escultura es una máscara que sobresale por su trabajo; en la plástica y el colorido tiene una gran semejanza con el difunto. En ocasión de sacrificios públicos se abren las

---

[215] Traducción de A. PÉREZ, *Plutarco. Vidas paralelas*, vol. II, Madrid (1996) 143-144. Con relación a las mujeres, Plutarco, en su *Moralia* 242 E, pondera muy positivamente la costumbre romana de rendir públicamente los debidos homenajes tanto a hombres como mujeres después de su muerte, en contra de la opinión de Tucídires (II 45), quien pensaba que la mejor mujer era aquella de la que menos se hablaba entre los de fuera de casa.

[216] Traducción de A. D' ORS en *Cicerón. Las Leyes*, Madrid (1970) 185-187.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> hornacinas y las imágenes se adornan profusamente. Cuando fallece el miembro ilustre de la familia, estas imágenes son conducidas también al acto del sepelio, portadas por hombres que, por su talla y su aspecto, se parecen más al que reproduce la estatua (…). Además, el que perora sobre el que van a enterrar, cuando en su discurso, ha acabado de tratar de él, entonces habla de los demás representados, comenzando por el más viejo, y explica sus gestas y sus éxitos. Así se renueva siempre la fama de los hombres óptimos por su valor, se inmortaliza la de los que realizaron nobles hazañas, el pueblo no las olvida y se transmite a las generaciones futuras la gloria de los bienhechores de la patria. Y lo que es más importante, esto empuja a los jóvenes a soportar cualquier cosa en el servicio del estado para alcanzar la fama que obtienen los hombres valerosos (*Libro* VII, 53.54)[217].

Ya fuera de los funerales, también se celebraba anualmente una fiesta en honor de los muertos (la *Genesia*) el cinco de *boedromion* (septiembre)[218], fiesta que en principio debió ser privada y celebrada por las familias aristocráticas y que quizá Solón hiciera pública[219], y en Atenas se celebraba en primavera las *Antesterias*, festivales relacionados con el culto a Dionisos que tenían lugar en la casa (*oikos*) los días 11, 12 y 13 del mes de Antesterion (final de febrero) y en el que se suponía que los muertos visitaban los hogares de los vivos: el día 11, se abrían los toneles de vino; el 12, se hacía un concurso de bebedores y se celebraba las bodas de Dionisos; y el 13 se celebraba a Hermes Psicopompo, se cerraban los santuarios de Atenas, se embadurnaban las entradas de las casas con pez para que no entraran los fantasmas, y al final del día los espíritus de los muertos eran despedidos al grito de «¡Fuera las Keres, las Antesterias han acabado!».

En Roma, los días 9, 11 y 13 de mayo, se celebraban las Lemuria, de carácter arcaico[220], en honor de los lémures, los espíritus errantes de los muertos. Eran días nefastos en los que se temía que los difuntos actuaran negativamente, por lo que el padre de familia realizaba ritos apotropaicos con el fin de ahuyentar a los espíritus de los antepasados. Ovidio describe cómo se celebraban:

---

[217] Traducción de M. BALASCH, *Polibio. Libros V-XVI*, Madrid (1981) 215s.

[218] Heródoto, *Historia* IV, 26. Sófocles, *Electra* 277-281, sugiere un festival mensual de acción de gracias en el aniversario del muerto.

[219] R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford (1996) 48. Según este mismo autor, p. 270, a partir del 300 a.C. una serie de fiestas áticas, entre ellas, la *Genesia*, dejan de ser mencionadas, lo que podría indicar su desaparición.

[220] J. BAYET, *La religión romana*, Madrid (1984) 84. Otras festividades romanas relacionadas con los muertos eran: las *Parentalia* (13-21 de febrero), las *Caristia* (22 de febrero), las *Violaria* (22 de marzo) y las *Rosalia* (23 de mayo).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 15

Hypnos y Thanatos, sin ropas de hoplita, transportan a una difunta ante Hermes mientras Caronte aguarda para embarcarla hacia el más allá (Atenas, Museo Nacional 1830)

> El oferente (…) hace una señal con el dedo pulgar en medio de los dedos cerrados, para que en su silencio no le salga al encuentro una sombra ligera. Y cuando ha lavado sus manos puras con agua de una fuente, se da la vuelta, y antes coge habas negras, y las arroja de espaldas; pero al arrojarlas dice: «Yo arrojo estas habas[221], con ellas me salvo yo y los míos». Esto lo dice nueve veces y no vuelve la vista; se estima que la sombra las recoge y está a nuestras espaldas sin que la vean. De nuevo toca el agua y hace sonar bronces temeseos y ruega que salga la sombra de su casa, al haber dicho nueve veces: «Salid, manes de mis padres», vuelve la vista y entiende que ha realizado el ceremonial con pureza (*Fastos* V, 433-445)[222].

Junto a estos ritos y costumbres funerarias encaminados a honrar al difunto se practican otros que parecen preocuparse por la purificación de los vivos tras su contacto con el muerto. Así, durante la *prothesis*, en la puerta de la casa se colocaba un recipiente con agua (*ardanion*), con el fin

---

[221] Los romanos pensaban que las habas procedían de la sangre humana y que su vaina contenía las almas de los difuntos, de modo que se convertían en un alimento reconstituyente para los muertos. Por eso mismo, era un alimento tabú, prohibido, para el sacerdote de Júpiter y para los cultos pitagóricos y órficos.

[222] Traducción de B. SEGURA, *Ovidio. Fastos*, Madrid (1988) 186s. En otro lugar, *Fastos* II, 534-544, Ovidio recuerda que los *manes* (el equivalente de la *psique* griega) reclaman cosas pequeñas y no regalos ricos, agradeciendo el amor de los hijos. Entre las modestas ofrendas debidas a ellos señala las siguientes: una teja adornada con coronas colgantes, unas avenas esparcidas, una pequeña cantidad de sal, y trigo ablandado en vinos y violetas sueltas.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

de que los visitantes pudieran purificarse tanto al entrar como al salir de la casa. Después del funeral era frecuente en Atenas que los parientes del fallecido realizaran una ceremonia conocida como *aponimma* (lavado), por la que éstos tomaban un baño. Incluso, según algunas inscripciones, el día después del funeral un hombre libre tenía que purificar la casa con agua de mar y otra sustancia en una ceremonia que terminaba con ofrendas a Hestia, la diosa del hogar[223]. ¿Cuál es el motivo de esta especie de medidas catárticas contra la supuesta impureza causada por el contacto con el muerto? Posiblemente la razón principal, como apuntan algunas fuentes literarias, esté en que el cadáver es considerado tabú porque es sagrado, y es sagrado porque la persona muerta, en el período inicial después de su fallecimiento, adopta una identidad social propia en el otro mundo[224]. Así lo cuentan las distintas fuentes:

> Es elogiada también la ley de Solón que prohibe hablar mal de los muertos. Pues es señal de piedad considerar sagrados a los que ya nos han dejado, de justicia perdonar a los que ya no existen y de civismo quitar las enemistades a perpetuidad (Plutarco, *Solón* 21, 1)[225].

> Muerte: Por mucho que hables; no conseguirás nada. Esta mujer descenderá a la morada de Hades. Me dirijo hacia ella para comenzar el sacrificio con la espada. Sagrado es a los dioses infernales aquel de quien esta espada un cabello corte (Eurípides, *Alcestis* 73-76)[226].

> Heracles: La ley divina no permite que oigas sus palabras, antes de que se haya purificado de su consagración a los dioses infernales y haya llegado la tercera aurora. Ahora acompáñale dentro y en el futuro continúa mostrando a tus huéspedes la piedad de un justo (Eurípides, *Alcestis* 1144-1149)[227].

Este último texto parece apuntar a la necesidad de una «desconsagración» del fallecido que ha vuelto de la muerte al mundo de los vivos, para poder volver a ser lo que era y entrar en contacto natural con los mortales. La misma cremación puede ayudar a la purificación del cadáver para después entrar dignamente, sagradamente, a formar parte del mundo de los dioses infernales:

> Este ya es el sexto día desde que murió mi madre a golpes de espada y su cuerpo quedó purificado por el fuego (Eurípides, *Orestes* 40)[228].

---

[223] R. GARLAND (1988) 44.
[224] *Ibid*., 45-47.
[225] Traducción de A. PÉREZ, *op. cit*., 142.
[226] Traducción de A. MEDINA-J.A. LÓPEZ, *Eurípides. Tragedias*, vol. I, Madrid (1983) 157.
[227] *Ibid*., 198.
[228] Traducción de A. MEDINA-J.A. LÓPEZ, 187.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Hay casos muy particulares donde es más claro todavía que la muerte adquiera un tinte sagrado digno de veneración. Se trata de las muertes propiciatorias, por el pueblo, por ejemplo. Pausanias describe algunos casos, como el de las hijas de Antípeno, que voluntariamente acceden al sacrificio e incluso de forma sustitutoria en lugar de su padre:

> Cerca está el templo de Ártemis Euclea, cuya imagen es obra de Escopas. Dentro del santuario dicen que están enterradas las hijas de Antipeno, Andocrea y Álcide. Cuando iba a comenzar la batalla de Heracles y los tebanos contra los de Orcómeno, conocieron la profecía de que vencerían si el ciudadano de linaje más ilustre consentía en darse muerte voluntaria. Antípeno, que era el de más gloriosos ascendentes, no accedió a morir por el pueblo, pero en cambio sí sus hijas que se dieron la muerte y son por ello veneradas (*Descripción de Grecia* IX 17, 1)[229].

No debe extrañar, por tanto, que, al menos en casos excepcionales como éste, los muertos adquieran cierta consideración sagrada y que las hijas de Antípeno hayan merecido ser enterradas dentro del templo dedicado a Ártemis Euclea.

En cualquier caso, sean considerados como sagrados o no, los muertos más que temor, provocan piedad[230]. El problema para los vivos no es, por tanto, el temor a que el espíritu del muerto actúe en contra de ellos, aunque algunos textos, como el ya citado de *Odisea* XI, 71-78, apunten a un posible castigo de los dioses por no cumplir con los deberes hacia los muertos. En un sentido parecido también se manifiesta Ovidio:

> Mas hubo una época, mientras libraban largas guerras con las armas batalladoras, en la cual hicieron omisión de los días de los muertos. No quedó esto impune, pues dicen que, desde aquel mal agüero, Roma se calentó con las piras de sus suburbios. Apenas puedo creerlo; dicen que nuestros abuelos salieron de sus tumbas, quejándose en el transcurso de la noche silenciosa. Dicen que una masa vacía de almas desfiguradas recorrió aullando las calles de la ciudad y los campos extensos. Después de ese suceso, se reanudaron los honores olvidados de las tumbas, y hubo coto para los prodigios y los funerales (*Fastos* II, 546-557)[231].

---

[229] Traducción de A. TOVAR, *Pausanias. Descripción de Grecia*, vol. III, Barcelona (1986) 613. Véase también I 5, 2; 32, 6; IV 9, 4. 8-10; VII 19, 2-5; 21, 1-5; IX 26, 3-8. Para otros textos de la literatura grecoromana, consúltese F. PASTOR-RAMOS, «La muerte por otros en el mundo greco-romano», *Miscelánea Comillas* 45 (1987) 145-153.

[230] Incluso los muertos pueden aparecer como seres necesitados de ayuda; Sófocles, *Antígona* 559s, aunque no especifica de qué ayuda se trata.

[231] Traducción de B. SEGURA, *Ovidio. Fastos*, Madrid (1988) 82s.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Pero los funerales suponen un coste económico a veces alto[232] y, por supuesto, una manera de mostrar a los demás el poder de una familia y en particular del heredero del difunto[233]. Era un deber el realizarlos y la *polis* tenía la obligación de costearlos en el caso de que los parientes no lo pudieran hacer:

> Respecto de los que en los demos murieren y a quienes nadie levantare, dé orden el demarco a sus parientes de que procedan a su levantamiento, los sepulten y purifiquen el demo el día en que hubiere muerto cada uno de ellos[…] Si los parientes, tras haberlo ordenado el demarco, no lo levantaren, el demarco adjudique que lo levanten, inhumen y purifiquen el demo por el menor precio que pudiere; si no lo adjudicare, incurra en multa de mil dracmas ante el tesoro. Lo que hubiere gastado cóbrelo por el doble a los deudores; si no llevare a cabo la exacción, sea él personalmente deudor ante los demotas (Demóstenes, *Discurso* XLIII, 57-58)[234].

Lógico, por tanto, que Solón quisiera controlar esa ostentación. ¿Acaso en la *Odisea* XX cuando se habla de los banquetes que se dan los pretendientes de Penélope, y por tanto potenciales herederos del supuestamente

---

[232] Tan es así que en la cada vez más populosa Roma, a partir del siglo II a.C., proliferaron los *collegia*, asociaciones independientes de las instituciones estatales, que se encargaban, entre otras cosas, de enterrar a un miembro que moría sin familia para así evitarle el anonimato y la ignominia de un enterramiento pobre, o proporcionaba al heredero una suma de dinero para pagar el funeral, o incluso en algunos casos proporcionaba el nicho en el *columbarium* propiedad del *collegia*. Sobre esto puede verse, J.R. PATTERSON, «Patronage, collegia and burial in Imperial Rome» en St. BASSETT, *Death in Towns. Urban Responses to the Dying and the Dead, 100-1600*, London-New York (1992) 15-27. Véase también M. J. GARCÍA GARRIDO, *Derecho privado romano*, Madrid (1989) 152-156. Los gastos de los funerales de los emperadores podían ser desorbitados. Suetonio, en su *Vida de los Doce Césares*, Vespasiano 19, subrayando la tacañería de Vespasiano, cuenta la anécdota de que en su cortejo fúnebre el director de los comediantes que lo imitaba preguntó a los procuradores cuánto costaban sus exequias y al respondérsele que diez millones de sestercios, exclamó que le dieran diez mil y que por él podían tirar su cuerpo al Tíber.

[233] Algo que es evidente. Además, se podría pensar que los cementerios no son sólo reflejo de un orden social, sino también representaciones de un estado ideal de estatus(?) para el muerto. Así opinan I. MORRIS, *Burial and Ancient Society*, Cambridge (1987) 54. 97-109 y J. WHITLEY, *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge (1991) 66. Por otra parte, es interesante destacar que en el Imperio romano, al menos hasta el siglo IV d.C., el tener una religión distinta no suponía ser enterrado en tumbas separadas. Ni las leyes romanas propiciaban la separación ni había ningún tipo de interferencia eclesial al respecto. Las tumbas de los *collegia* privados y las tumbas familiares permanecían bajo el control de sus poseedores. Y en ellas eran enterrados tantos los familiares paganos como los convertidos al cristianismo, siempre con la intención de mantener la unidad familiar. En este sentido, el «conflicto» entre paganos y cristianos terminaba, nunca mejor dicho, en la tumba. Sobre esto, véase M.J. JOHNSON, «Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century: Shared Tombs?», *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997) 37-59.

[234] Traducción de J.M. COLUBI, *Demóstenes. Discursos privados*, vol. I, Madrid (1983) 305.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

desaparecido Ulises, no hay un intento por parte de éstos de dilapidar la herencia del que sería el nuevo rey, con la intención de mermar su poder?[235]. Una vez más, al igual que en Mesopotamia y Egipto, la muerte es compleja y con grandes repercusiones sociales para los vivos. Si a los difuntos les espera un más allá incierto, insustancial, y sólo en el caso de los elegidos de los cultos mistéricos algo maravilloso, a los vivos pudientes les espera la recompensa de una herencia que les dará poder, con las limitaciones impuestas por la *polis*.

Finalmente, parece que en algunas ocasiones los vivos, los parientes más cercanos del difunto, podían invocar su espíritu con el fin de realizarle alguna consulta. Ya se vio en el caso de Ulises cuando invocó a los muertos en *Odisea* XI. Veamos un par de ejemplos más. En el primero, Heródoto cuenta cómo Periandro, tirano de Corinto (625-585 a.C.), hizo que desnudaran a todas las mujeres de Corinto para propiciarse a su esposa Melisa, cuya muerte fue causada involuntariamente por el mismo Periandro:

> Resulta que había enviado emisarios a orillas del río Aqueronte, en el país de los tesprotos, para formular a su mujer una consulta, en el lugar en que se invoca a los muertos[236], a propósito de cierta suma de dinero que le había dejado en depósito un huésped; pero, una vez que se hubo aparecido, Melisa se negó a darle una pista y a revelarle en qué lugar se hallaba la suma de dinero, pues tenía frío-dijo-y estaba desnuda, ya que los vestidos que su marido había enterrado con ella no le servían para nada por no haber sido incinerados. Y, para demostrar a Periandro que lo que decía era verdad, le indicó que él había introducido sus panes en el horno frío. Cuando, al regreso de los emisarios, le fue transmitida a Periandro esta respuesta(en ese sentido, la prueba aducida le resultaba convincente, puesto que se había unido carnalmente a Melisa cuando ésta era ya cadáver), nada más, insisto, recibir el mensaje, lanzó un bando para que todas las mujeres de Corinto se dirigieran al templo de Hera... pero Periandro... hizo que sin excepción alguna... se desnuradan; y acto seguido mandó incinerar los vestidos, que había hecho reunir en una fosa, al tiempo que dirigía una plegaria a Melisa. Hecho esto, envió nuevos consultores y el espectro de Melisa le indicó el lugar en que había depositado la suma de dinero que le confiara su huésped (*Historia* V 92, 2-4)[237].

Como curiosidad, llama la atención que la difunta pasara frío debido a que las ropas enterradas con ella no habían sido incineradas. ¿Quizá porque sólo el fuego podía permitir que las ropas materiales se transformaran lo mismo que

---

[235] F. DÍEZ, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid (1995) 21-25.

[236] Había varios lugares donde se podía invocar a los muertos, como Figalía de los arcadios, mencionada por Pausanias en su *Descripción de Grecia* III 17, 9.

[237] Traducción de C. SCHRADER, *Heródoto. Historia. Libros V-VI*, Madrid (1981) 168-170.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

la difunta en su nuevo estado? Un estado aparentemente no muy diferente del previo a la muerte, vista la necesidad de abrigarse para protegerse del frío. En cualquier caso, Periandro logró su objetivo. El siguiente caso lo describe Esquilo en su tragedia *Los Persas*, y cuenta cómo la viuda de Darío logra evocar su espíritu para transmitirle su preocupación por su hijo Jerjes:

> Por eso salí de palacio de nuevo y emprendí este camino sin curso, sin mi antiguo esplendor, llevándole al padre de mi hijo libaciones que nos lo hagan propicio, ofrendas que aplacan a los muertos: la dulce leche blanca de una vaca sin señal de yugo; el licor de la obrera que trabaja en las flores; la muy brillante miel rociada con agua corriente de una fuente virgen; la bebida pura nacida de una madre salvaje: esta alegría de una vid añosa; el fruto oloroso de la verde oliva frondosa, de vida perenne en sus hojas; y flores trenzadas nacidas de la tierra que todos los frutos produce. Ea, amigos, sobre estas libaciones que ofrezco a los muertos, entonad himnos y llamad aquí arriba al divino Darío, que yo enviaré estas ofrendas que bebe la tierra en honor de los dioses subterráneos (*Los Persas* 608-622)[238].

Después de realizados estos actos y de un coro de lamentos e invocaciones a Hades para que permita salir el alma de Darío, aparece la sombra de éste, que exclama:

> ¡Oh fieles entre fieles, compañeros que fuisteis de mi juventud, ancianos de Persia! ¿qué sufrimientos padece la ciudad? Gime y se golpea en señal de duelo, y hasta el suelo se abre. Siento espanto de ver a mi esposa cerca de mi tumba, mas sus libaciones propicio acepté. Y vosotros estáis al lado del túmulo cantando canciones de duelo y, alzando gemidos que atraen a las almas, llamándome estáis con voz lastimera. No es fácil salir: Sobre todo porque las deidades que tienen poder bajo tierra más pronta están a coger que a soltar. Sin embargo ejercí mi influencia sobre ellas y he venido aquí. Date prisa, con el fin de que yo no merezca reproche en el uso del tiempo. ¿Qué grave, reciente desgracia padecen los persas? (vv. 682-694)[239].

Al igual que en el caso de la *Odisea*, la práctica nigromántica sólo tiene éxito, cuando se consigue, por poco tiempo. No es fácil salir del Hades. Los dioses subterráneos no lo permiten y Darío lo consigue por su influencia como personaje cuasidivino. No obstante, sólo puede aparecerse por un tiempo muy limitado. El retorno es obligado. Es curioso el consejo final que da la sombra de Darío antes de desvanecerse:

> Y vosotros, ancianos, tened alegría a pesar de los infortunios, concediendo placer cada día a vuestro ánimo, porque a los muertos la riqueza de nada les sirve (v. 840s)[240].

---

[238] Traducción de B. PEREA, *Esquilo. Tragedias*, Madrid (1986) 243-244.
[239] *Ibid.*, 246.
[240] *Ibid.*, 253.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Esta invitación a una especie de *carpe diem* de geriátrico es muy significativa. Parece reforzar la idea homérica de que más vale vivo que muerto, ya que lo que le espera al difunto en el más allá no es muy disfrutable. Una muerte que, al final, es igual para todos y a todos iguala, como el irónico Luciano, adelantándose a nuestro Jorge Manrique, da a entender en el siguiente texto de su *Diálogos de los muertos*:

> Y a los ricos, Polukito querido, dales de mi parte el siguiente recado: «¿Por qué guardais, necios el oro? ¿A cuenta de qué os torturáis calculando los intereses y apilando talentos si al cabo de poco tiempo tendréis que acudir aquí con el óbolo mondo y lirondo?» ¡Ah! Diles también a los guapos y a los macizos, a Megilo el corinto y a Damóxeno el luchador, que entre nosotros no hay rubia cabellera ni ojos claros ni oscuros, ni tez sonrosada del rostro, ni músculos tensos ni espaldas fornidas, sino que aquí tanto es para nosotros, como dice el refrán, polvo y sólo polvo, calaveras despojadas de belleza (...) Y a los pobres, laconio —que son numerosos y están agobiados por su situación y lamentan su pobreza—, diles que no lloren ni se aflijan luego de explicarles la igualdad que hay aquí. Y diles que van a ver que los ricos de allí no son mejores que ellos[241].

Es casi inevitable terminar este capítulo con las últimas palabras de Sócrates en su *Defensa*, palabras que reflejan el misterio de lo que le espera al hombre tras la muerte:

> Yo he de marchar a morir, y vosotros a vivir. ¿Sois vosotros, o soy yo quien va a una situación mejor? Eso es oscuro para cualquiera, salvo para la divinidad.

V. **Conclusiones**

Este capítulo ha sido más largo que otros, pero la rica, variada y abundante literatura greco-romana en torno al tema de la muerte bien merecía un tratamiento especial, aun a sabiendas de la casi imposibilidad de recogerla toda. Es momento de hacer una breve síntesis:

1ª. Durante el período de Homero y Hesíodo la concepción de la muerte no difiere mucho del pesimismo mesopotámico estudiado en el capítulo anterior. No aparece ninguna esperanza escatológica en el horizonte griego y el alma o *psique* del muerto queda reducida, tras la muerte, a una especie de

---

[241] Traducción de J.L. NAVARRO, *Luciano. Obras*, vol. IV, Madrid (1992) 157. La crítica a los ricos de Luciano recuerda a Lc 12, 16-21, parábola más antigua que la obra luciana, pero que posee un carácter escatológico más profundo, al igual que Sant 5, 1-6, donde a los ricos se les amenaza con la justicia divina *post mortem*. La esperanza escatológica de justicia es nula en Luciano.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

imagen desencarnada y vaga del muerto, o *eidolon*, carente de consciencia, que no tiene ninguna influencia sobre los vivos. Su destino final es el Hades infernal donde mora y reina el dios del mismo nombre junto con su esposa Perséfone, y dentro del cual hay una región más sombría si cabe, el Tártaro, lugar de tortura para aquellos que se atrevieron a desafiar a los dioses. Pero no se trata de un lugar de juicio, pues solamente moran en él unos pocos, como Sísifo, Tántalo e Ixión. No hay todavía en la concepción griega una idea definida de juicio *post mortem*. Incluso, como muestra la *Ilíada* XI, en algunos casos es posible la invocación de los muertos, la *nekyománteia*, consiguiendo una efímera toma de consciencia para los muertos, que sólo les sirve para valorar todavía más la vida terrenal. La cremación es la única práctica conocida por Homero. Tal vez se tratara de destruir totalmente el cuerpo para liberar más fácilmente la *psique*. Este viaje a un transmundo indeterminado y fundamentalmente negativo queda visualizado en Homero con la imagen de Hypnos y Thanatos transportando el cadáver de los guerreros difuntos, pues, aunque fatalista, esta visión de la muerte para Homero sólo queda reservada a la élite de sus héroes guerreros.

2º. No obstante esta visión fatalista de la muerte, pueden encontrarse en Homero, sólo un texto, y también en Hesíodo, unas referencias a un lugar paradisíaco para, al menos, algunos héroes muertos en combate seleccionados por Zeus: los Campos Elíseos o las Islas de los Bienaventurados. Píndaro, ya en el siglo V a.C., lo describirá con más detalles, dándole un matiz más «democrático», pues no será reservado solamente a héroes guerreros, sino a aquellos que cumplan con una serie de normas morales y rituales. Son los misterios, tanto órficos como dionisíacos.

3º. Con los misterios, cuyo máximo exponente es el Himno a Deméter del siglo VII a.C., se entra en una nueva concepción de la muerte, más optimista y en algún grado semejante a la de los egipcios, y donde la esperanza del individuo, a veces demasiado diluido por la *polis*, se puede hacer realidad. En ella el acceso a un más allá más esperanzador se realiza a través de la obtención del conocimiento, del cumplimiento de unos ritos secretos y exclusivos para los iniciados, y de la facultad de la memoria que mantendrá vivo el recuerdo de los mismos hasta alcanzar la gloria de la divinidad. La imaginería, lógicamente, se enriquece y Hermes, como *psicopompo*, y Caronte, el barquero, expresan una mayor facilidad para alcanzar el más allá. Se trata de una relativa democratización, pues, al fin y al cabo, se trata realmente de un nuevo tipo de élite, esta vez de carácter místico-filosófico, de la que participa de algún modo el mismo Platón. La inmortalidad y la transmigración de las almas, que no del cuerpo, se convierten en la nueva esperanza *post mortem*.

4º. Pero es claro que este cambio de visión de la muerte no ha podido ser posible sin un cambio previo de condiciones socio-políticas. El paso de

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

un gobierno aristocrático a una *polis* gobernada por la *demokratia*, entendida esta palabra en el contexto de su época naturalmente, debió facilitar también el tránsito al más allá de la muerte a toda la población. Lo que antes era un culto a los héroes muertos por la defensa de la *polis*, muy aprovechado políticamente por ésta (como también lo hiciera a su estilo Roma más adelante), aunque sin desaparecer, deja paso ahora a una preocupación personal por el destino del individuo, y no sólo el del héroe.

5º. Finalmente, los ritos vinculados a la muerte, tanto en Grecia como en Roma, cumplen unas funciones sociales, no sólo de mantenimiento del respeto debido a los muertos incluso promovido por el estado, sino de ostentación de un estatus que se refleja en el cortejo fúnebre y en el lujo de la tumba. Ostentación que en algunas épocas debió ser controlada por las leyes del estado, como las de Solón, para evitar muestras de poder no deseadas. Para el individuo son tan importantes estos ritos de paso que su no cumplimiento suponía una humillación, por lo que, para los casos de carencia económica a la hora de costear unos funerales mínimamente dignos, se recurría a asociaciones que pudieran costearlas, como los *collegia* romanos. Por supuesto, no faltaba quienes criticaban irónicamente todo este ritualismo de la muerte, alegando que, a fin de cuentas, lo que le espera al hombre tras la muerte es… nada. Es el caso de Luciano de Samosata, precedido mucho antes por Epicuro que invitaba a no preocuparse de la muerte… y a desdeñar la idea de inmortalidad.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Capítulo IV

La muerte en la religión de Zarathustra

Los persas y los hindúes tuvieron un origen indoeuropeo común durante mucho tiempo, y compartían, al menos en parte, la misma religión védica[1]. Pueblos nómadas en su origen, debieron separarse cuando todavía no dieron el salto a la vida sedentaria. Precisamente esta nueva condición, que se debió producir entre el 600 y el 500 a.C., marcará fuertemente, como se verá a continuación, la nueva religión que surgirá en la antigua Persia y que llevará el nombre de su fundador, el primero de los grandes fundadores de religiones de la Historia: Zarathustra[2].

Muy poco es lo que se sabe de él. Según la tradición, vivió doscientos cincuenta y ocho años antes de la llegada de Alejandro Magno a Persia (330 a.C.), lo que lo sitúa en el siglo VII o VI a.C. No debió tener mucha suerte al comienzo de su predicación pues tuvo que huir, aunque la conversión y protección del rey Vishtâspa le facilitará las cosas posteriormente. Vivía en una sociedad pastoral y sólo en parte asentada, donde el valor del ganado era esencial, y poseía algunos animales. Todo esto se refleja en el *Avesta*, obra que recoge su doctrina y que se elaboró en diferentes períodos[3]. Lo que hoy se

---

[1] Consúltense las obras del gran estudioso de las divinidades indoeuropeas, G. DUMÉZIL, *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona 1970; *Mito y Epopeya*, Barcelona 1977; *Mitra-Varuna. An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, New York 1988; *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona 1999.

[2] Actualmente el número de parsis, como se denomina a una comunidad étnica de religiosidad zoroástrica que vive en la India occidental y en particular en Bombay, es muy escaso: algo más de cien mil.

[3] Una breve introducción, pero muy esclarecedora, de lo que es el *Avesta* puede leerse en J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «La religión irania» en É. DRIOTON y otros, *Las religiones del An-*

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

conserva del *Avesta* es una parte muy pequeña de lo que debió ser una obra muy extensa. De ella cabe destacar dos partes fundamentales y sobre las que se realizará este estudio. Por un lado, los *Gâthâs* (etimológicamente, «cantos»), la parte más antigua del *Avesta* y que se atribuye al mismo Zarathustra y hoy por hoy la fuente principal, y casi única, para el conocimiento de su vida y doctrina. Son diecisiete cantos que componen los capítulos XXVIII a XXXIV, XLIII a LI, y el LIII, de una colección más extensa de setenta y dos *Yasnas* que forman el *Yasna* («sacrificio»). Por otro lado, el *Vendidad-Sadé*, también conocido como *Vidêvdât* o «código o ley antidemoníaco», que contiene principalmente prescripciones para mantener o restablecer la pureza ritual, de época posterior y que se atribuye a la casta sacerdotal de los magos que adoptaron la doctrina de Zarathustra, intentándola armonizar con sus complicados rituales, no sin desvirtuarla de alguna manera. Está formado de veintidós capítulos, algunos muy reiterativos, pero que son muy interesantes para el tema de la muerte, pues tratan, de manera muy detallada y como no hace ninguna otra religión[4], de todo el ritual de pureza e impureza que surge en torno al cadáver y su forma de enterrarlo. El estudio comenzará con los *Ghâthâs* y proseguirá con el *Vendidad-Sadé*.

I. **La muerte en los Gâthâs**

Los *Gâthâs* muestran que Zarathustra no defendía un dualismo absoluto, sino que su fe era de tipo monoteísta, aunque inserta en un cuadro dualista[5]: Ahura Mazda («Señor de la Sabiduría») es el Dios supremo,

---

tiguo Oriente, Andorra (1958) 105-150 (especialmente, pp. 111-117). Todavía puede leerse con provecho, J.H. MOULTON, *Early Religious Poetry of Persia*, Cambridge 1911. Una obra clave para la comprensión de la religión irania es la del mismo J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran Ancien*, Paris 1962. Véanse también M. MOLÉ, *L'Iran ancien*, Paris 1965; G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968.

[4] El judaísmo postexílico, y más aún la ley rabínica como la reflejada en el tratado *Tiendas* de la *Misná*, mostrarán una marcada preocupación por precisar el grado de impureza que se adquiere al contacto con un cadáver. Esto se verá en el capítulo dedicado al judaísmo.

[5] A. CANTERA GLERA, «¿Monoteísmo, dualismo, politeísmo?: El enigma de la reforma zaratústrica» en M. L. SÁNCHEZ LEÓN (ed.), *Religions del Món Antic. Politeisme i monoteisme*, Universitat de las Illes Balears, Fundació IA NOSTRA, Palma (2003) 95-126, subraya que hay que superar el esquema clásico que interpretaba la religión de Zaratustra como un paso del politeísmo al monoteísmo y de éste al politeísmo popular. Zaratustra no proclamaría, según este autor, el mensaje del monoteísmo ni su mensaje se ve después pervertido por la reintroducción de otros dioses gracias a los cultos populares. Los otros dioses siempre estuvieron allí. El mensaje gático se reduciría a una innovación ritual que tiene causas y consecuencias que alteran la imagen del mundo celestial, elevando todavía más la figura de Ahura Mazda por encima del resto del panteón, adquiriendo así rasgos que recuerdan a los de un dios absoluto monoteísta. Consecuencia de ello fue el surgimiento, desde fecha muy temprana, de poderosas tendencias dualistas, favorecidas además por el dualismo ético zaratústrico.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 16

Representación de Ahura Mazda según un relieve de Persépolis

«Gran Creador y Señor de vida» (*Yasna* XXXII, 1; cf. XLV, 7), quien crea por el pensamiento (XXXI, 7. 8), y al cual no se le opone ninguna especie de «antidios», aunque sí es el creador de los dos Espíritus gemelos creadores del Bien (Spenta Mainyu, el Espíritu bienhechor) y del Mal (Ahra Mainyu, quien libremente optó por el Mal)[6]. La visión escatológica es de corte dualista, por la que la lucha de los dos principios cósmicos terminará con la victoria de Ahura Mazda. Esa victoria se hará a través del fuego y supondrá la destrucción total de Agra-Mainyús y del Mal, lo que supuestamente incluye también la destrucción del Infierno, como muestran los siguientes textos:

> Y cuando la Divina Justicia incline sus oídos hacia mi súplica [habla Zarathustra], y con ella todos los demás (Espíritus poderosos), que son como otros tantos Ahuras de Mazda, entonces, con la bendición (como recompensa), pediré por ese Reino poderoso (poder soberano), con cuya fuerza podremos derrotar al Demonio de la Mentira (XXXI, 4; cf. XXX, 8-9)[7].

---

[6] Como sintetizan, entre otros, F. KÖNIG, «La religión de Zarathustra», en F. KÖNIG, *Cristo y las Religiones de la Tierra,* vol. II, Madrid (1961) 581; T. LING, *Las Grandes Religiones de Oriente y Occidente,* vol. I, Madrid (1968) 142-148; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Irán antiguo y Zoroastro» en H.-Ch. PUECH, *Historia de las Religiones*, vol. II, Madrid (1977) 464; M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Madrid (1978) 327; G. FILORAMO-M. MASSENZIO-M. RAVERI-P. SCARPI (eds.), *Historia de las religiones*, Barcelona (2000) 137-139.

[7] Traducción de J. B. BERGUA, *El Avesta*, Madrid (1992) 91.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

> Rogamos, igualmente, por Tu Fuego (y Ardor Divino), ¡oh Mazda!, fuerte como es por obra de la Justicia (además de) velocísimo (y muy poderoso). Y al hogar que conociéndole le recibe, con gozo prestaremos nuestra ayuda. Pero a quien le odia, ¡oh Mazda!, le espera un daño sensible, muy duro, como el producido por armas esgrimidas por fuertes manos (XXXIV, 4; cf. XLIV, 14-15)[8].
>
> (Y cuando yo hable anunciaré en Tu nombre valiéndome de esa) agudeza mental (que alcanza la decisión), agudeza que Tú has dispensado a los esforzados de los dos bandos (de Tu mundo, satisfactorio para los que te siguen). Lo que (precisamente) anunciaré (no hay duda) valiéndome del fuego ardiente (que me prestas). Lo declararé, sí, por la dádiva (que me has hecho) de esa espada de justicia forjada con acero (divino) para (felicidad de) los dos mundos. Dígnate(pues) bendecir y ayudar a Tu santo (vengador), ¡oh Ahura Mazda!, para (que me sea posible) herir a los malvados (con la hoja de esta espada) (LI, 9; cf. XLVII, 6)[9].

Por otro lado, se insta a optar por uno de los dos Espíritus (XXX, 3), algo fundamental, pues se trata de una religión donde lo determinante no son las prácticas rituales o mágicas, con la intención de condicionar a la divinidad, sino la libre decisión del hombre, la única que puede determinar su propio destino. Y además, una religión que conjuga la libertad con el optimismo que da la esperanza de saber que Ahura Mazda triunfará sobre el mal. Seguir a uno u a otro Espíritu conlleva un tipo de premio o castigo con consecuencias para la vida... y para la muerte. Y, por supuesto, como corresponde a toda visión dualista, radicalmente opuestas. El siguiente texto lo dice muy claramente:

> (Sí), cuando se reunieron los dos Espíritus allí al principio (de las cosas) para crear la vida y la esencia de vida y para determinar cómo debería ordenarse el fin del Mundo (destinaron) la peor vida (el Infierno) para los malos y el Mejor Estado Mental (el Cielo) para los buenos (los santos). (Cuando) cada uno hubo terminado su parte en la obra de la Creación, cada cual de ellos escogió el modo de formar su reino (perfectamente separado y distinto del otro). De los dos, el malo (el Demonio) escogió (naturalmente) el mal, sacando (y obteniendo) con ello los peores resultados posibles, mientras que el Espíritu más bondadoso escogió(la Divina) Justicia. (Tal escogió), cierto, aquel que se viste (empleando como manto) las sólidas piedras del Cielo. Y escogió también a cuantos le agradan a Él, Ahura Mazda, con sus obras (obras realizadas) realmente de acuerdo con la fe (*Yasna* XXX, 4-5; cf. XXX, 11; XLV, 2-11)[10].

---

[8] J.B. BERGUA, 102-103.
[9] *Ibid.*, 134.
[10] *Ibid.*, 88s.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

Los *Gâthâs* mencionan un lugar de paso hacia el más allá donde tiene lugar la separación de buenos y malos, y que implica un juicio individual de las almas nada más producirse la muerte: el Puente Chinvat (o Puente del Retribuidor). Pero aquí Zarathustra parece tomar un elemento antiguo de la religión persa y de otras religiones, como es el puente que hay que cruzar con destreza para llegar al más allá, para acomodarlo a su exigencia de justicia[11]:

> Quienesquiera que sean, hombres o mujeres, que me den estos dones de vida, que sabes son los mejores, ¡oh Mazda!, y que me bendigan por medio de Tu Buena Mente. Con ellos iré, los acompañaré y los invitaré a que Te rindan homenaje (en la Tierra), pues con todos ellos avanzaré finalmente hasta el Puente del Juez (…) Y cuando se acerquen allí donde (se levanta) el Puente del Juez [los malvados] (errarán el camino y caerán) y su morada será para siempre la mansión de la Mentira, en contraposición a la suerte que espera a los que creen en Dios y caminan con paso firme, considerándome a mí como su guía y auxiliar (XLVI, 10-11)[12].

Parece que el mismo Ahura Mazda será el encargado de juzgar, aunque indirectamente, pues será el mismo Puente el que permita que sea cruzado por los justos o el que haga caer a los pecadores. Pero es la recta justicia de Ahura Mazda la que ha creado el Puente:

> Tú, Frasahostra Hvogva [se dirige Zarathustra a su amigo] (te estoy viendo). Avanza con los que te ayudan generosamente. Con aquellos por los que oramos para la salvación. Ve donde la Piedad se une con el Recto Orden. Donde están los Reinos deseados de la Buena Mente. Donde mora Mazda en su honorabilísimo palacio. Allí declararé en voz alta con versos medidos, no con líneas desiguales (todas tus alabanzas), ¡oh Gamaspa Hvogva! Entonces cánticos de homenaje con la Obediencia como norma de mis ofrecimientos. Y cantaré (también a Mazda), sí, a Él, que discierne sabiamente lo que es legal e ilegal con sus maravillosas ideas sobre la justicia (XLVI, 16-17)[13].

---

[11] Así opinan, entre otros, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «La religión irania», 127-128, y S. G. F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester (1963) 269-270; J. M. BLÁZQUEZ-J. MARTÍNEZ-PINNA-S. MONTERO, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid (1993) 154. G. WIDENGREN, *Fenomenología de la Religión*, Madrid (1976) 407, ve en la *Katha Upanishad* III, 14, entre otros textos, un antecedente a este Puente. El texto dice: «El agudo filo de la navaja, difícil de atravesar, es lo que los sabios señalan como dificultad del camino».

[12] J.B. BERGUA, 118.

[13] *Ibid*., 120. No falta quienes ven en este texto, y en otros como XXXIII, 1-2, XLVI, 10 y L, 9, a Zarathustra en el papel de juez escatológico, como es el caso de S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 268, quien se apoya en los textos ofrecidos y traducidos por J.H. MOULTON, *Early Zoroastrianism*, London 1926 (obra a la que no he tenido acceso). Pero esto no parece evi-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Es interesante notar en este texto la referencia al papel intercesor dado a la oración «para la salvación». Esta idea aparece desarrollada en el *Vendidad-Sadé* del que se hablará a continuación, pero en el que tampoco se especificará qué efectos puede tener este tipo de oración. Más importante aún es la noción que aquí se refleja del hombre como un ser moralmente responsable y que debe enfrentarse a un juicio tras su muerte. Algo parecido ya se vio en Egipto (particularmente en el conjuro 125 del *Libro de los Muertos*), sin que esto signifique, ni mucho menos, que éste sea el referente para el zoroastrismo.

El *Yasna* XXXIII, 1, aunque se trata de un texto poco claro, parece insinuar la existencia de un posible estado intermedio llamado *Hamestakán*, pero que no debe confundirse con el purgatorio, para las almas cuyas obras buenas y malas estén equilibradas. Los *Gâthâs* no son muy explícitos, aunque cabe imaginar que su duración terminará cuando se incline la balanza a favor de las obras buenas o a favor de las malas:

> Nuestro jefe espiritual (ese jefe implorado por Kine y elegido, como Zarathustra, por el Señor) obrará de acuerdo con las leyes del mundo primitivo. Realizará obras justas, tanto con los malvados como con los justos, así como aquel que mezcla (y promedia) las obras fraudulentas con las justas (en igual medida)[14].

Una vez superado ese Puente, los dones principales que ofrece Ahura Mazda a sus fieles seguidores son la inmortalidad, el recto orden y el reino de bienestar:

> Y como compensación a estos (tres benditos dones): Inmortalidad, Recto Orden (para bien obrar) y (mañana) el Reino del Bienestar creado por Ti, que tú, Mazda, nos has prometido a cambio de palabras, obras y santos sacrificios (a nosotros, tus siervos, a muchos de los cuales tengo ante mis ojos), nosotros te ofrecemos a modo de cambio, a Ti, ¡oh Ahura!, nuestros mejores dones también (XXXIV, 1)[15].

> Mientras que Ahura Mazda dará Inmortalidad y Prosperidad universal en la plenitud de su Recto Orden y de Sí mismo, como cabeza que es del Reino (en el que vive en medio de sus santos). E igualmente concederá el vigoroso poder de su Poderosa Inteligencia al que sea su amigo en espíritu y en verdad (y cumpla sus promesas con fe) (XXXI, 21)[16].

---

dente en los *Ghâthâs*, como opina F. KÖNIG, «La religión de Zarathustra», en F. KÖNIG (ed.), *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. II, Madrid (1961) 604, quien considera precisamente que MOULTON, como otros autores, hacen una traducción *ad hoc*.

[14] J.B. BERGUA, 99.

[15] *Ibid.*, 102.

[16] *Ibid.*, 94.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Como parece apuntar este último texto, la inmortalidad (*Ameretat*) del hombre, del hombre fiel a Ahura Mazda, se inserta en una escatología cósmica de dimensión universal, por la que se renovará o se recreará físicamente el universo con un orden nuevo de prosperidad que parece ser material. Como ya se ha dicho antes, el mismo Infierno desaparecería, y tampoco sería para siempre. Según ese mismo texto, la inmortalidad apunta más a necesidades de carácter cósmico, como consecuencia de la renovación del universo, que a necesidades de carácter de justicia retributiva. En este sentido, la diferencia de la escatología irania con la israelita es evidente: esta última nace de la consecuencia de la creencia en un Dios que es justo y que retribuye a cada uno debidamente incluso después de la muerte. Por otra parte, el mencionado texto habla de la Poderosa Inteligencia de Ahura Mazda aparentemente como algo distinto de la renovación cósmica mencionada antes y en la que se insertaba el don de la inmortalidad. Parece tratarse de un premio especial para sus fieles. En otro texto se sitúa su lugar en el Cielo:

> … [los hombres buenos, los santos] serán conducidos (al fin) por los dos (Inmortales) a la morada de Tu Poderosa Inteligencia (en el Cielo) (XXXII, 15)[17].

Parece que en ese momento cósmico final, se realizará el juicio a los seguidores de uno y otro Espíritu:

> Estas son las ideas que he concebido a propósito de Ti y de tu liberalidad, ¡oh Gran Dador, Mazda generoso!, al contemplarte, como te contemplé (y consideré), como el (Ser) supremo en cuanto a la generación de la vida, puesto que estableciste, para recompensar palabras y obras, el mal para los malos y la bendición de la felicidad para los buenos; todo por obra de Tu gran virtud (como suerte merecida para cada uno) para cuando el último cambio(marque el final) de la creación (XLIII, 5)[18].

El siguiente texto es también muy importante:

> Y como contestación parcial a su pregunta (la pregunta del pueblo que tiene sus ojos puestos en mí) y para desvanecer su duda anuncio ahora la verdad: El que da a este (ciudadano bueno) lo que aún es mejor que su bondad (lo que la supera), el que le regala, sí (lo que pide), de acuerdo

---

[17] *Ibid.*, 98.

[18] *Ibid.*, 106. Algunos autores distinguen entre el juicio individual después de la muerte y que se produciría en el Puente Chinvat, y este juicio del final de los tiempos. Para otros, el juicio individual no sería más que la transposición del juicio final originario al momento en que se produce la muerte de cada hombre. Pero estos *Ghâthâs*, que se consideran los más fieles a la doctrina original de Zarathustra, no esclarecen esta posible distinción.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

con su inclinación religiosa, es (nuestro) Ahura Mazda (no un falso dios, como cualquiera de los Daevas). Y a través de su Autoridad divina (establecida aquí de un modo preliminar), Ahura enviará algo peor que el mal (y ello no sólo aquí, sino también) cuando la postrera transformación de todo lo creado, a los que impiden la celebración de los sacrificios y no ofrecen nada(por su parte) a la bendita causa (LI, 6)[19].

Lo es por varias razones:

a. Porque menciona explícitamente la «transformación (*fraso-kereti*) de todo lo creado», la cual lleva consigo la inmortalidad o no destructibilidad total de lo creado. Esta transformación parece apuntar más a una re-creación que a la resurrección, término que no aparece en los *Gâthâs*[20]. De hecho, en la antigua *Yasna* XII, que contiene el denominado «credo zoroástrico» con el que el fiel confiesa ser un creyente seguidor de Ahuda Mazda y hostil a los Daevas y sus seguidores, no aparece este concepto como tal.
b. Porque se amenaza a los que se oponen a los seguidores de Ahura Mazda.
c. Porque para seguir a Ahura Mazda hay que hacer el bien y realizarle sacrificios. Es de notar, y ésta sería otra diferencia con el judaísmo, que el aspecto sacrificial se mantiene en la escatología irania, mientras en la judía ha desaparecido (lo que no impide que cuando se reconstruya el Templo el pensamiento escatológico conviva con la práctica del sacrificio). Este aspecto sacrificial entronca muy bien con los brahmanes del período védico de la India, aunque no hay que olvidar la gran importancia dada por Zarathustra a la libre decisión del individuo para optar por el Bien o el Mal.
d. Porque los dioses Daevas, los devas del hinduismo, no necesariamente malos para estas religiones, son considerados como falsos o malos. Éste sería, por oposición, un influjo más de dicha religión. Según los *Gâthâs*, los dioses Daevas se encontraban entre los dos Espíritus creadores, el del Bien y el del Mal, pero fueron seducidos por éste (XXX, 6)[21].

---

[19] J.B. BERGUA, 133.

[20] Lo que hace decir a J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «La religión del antiguo Irán», en C. J. BLEEKER-G. WIDENGREN, *Historia Religionum*, vol. I, Madrid (1973) 361, que no se sabe si Zarathustra creía personalmente en la resurrección de los cuerpos; concepto que, sin embargo, sí aparece en textos post-gáthicos. No obstante, resulta paradójico encontrar en el *Chidag Andarz i Poryotkeshan*, una especie de catecismo zoroástrico de fecha incierta, la siguiente afirmación en el n.º 55: «El cuerpo es mortal pero el alma es inmortal. Haz buenas obras porque el alma es (real) y no el cuerpo; el mundo próximo es (real), no este mundo».

[21] Otra influencia del vedismo, aunque con matices distintos, es Yima, que aparece en Irán como el primer rey y el primer sacrificador, mientras en los *Vedas* aparece con el nom-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

e. Porque implícitamente apunta a un contexto de persecución, o al menos grandes dificultades, en la tarea misionera de Zarathustra, lo que se corresponde con lo poco que se conoce de este hombre, de origen humilde y enfrentado a muchos sufrimientos (cf. XLIII, 11; XLVI, 1-19; XLIX, 1)[22]. En el tardío *Vendidad-Sadé* XIX los perseguidores de Zarathustra adquieren dimensiones transcendentes y demoníacas, detallándose los intentos frustrados por parte del mismísimo Agra-Mainyús de matar a Zarathustra.

La inmortalidad parece ser para todos, para buenos y para malos, y de todas las generaciones, aunque la forma de experimentarla varíe para unos y otros:

> … cuando en realidad llegue lo que se ha llamado (y sigue llamándose) un engaño y cuando sea realidad la vida inmortal (para felicidad y alegría) de los hombres y (aflicción) de los Daevas (los perversos demonios-dioses), entonces(Tu fiel adorador)aumentará (todavía) la proclamación de tus alabanzas, ¡oh, Señor!, y con ello se multiplicarán las venturas (y esperanzas de tu pueblo) (XLVIII, 1)[23].

Zarathustra en abundantes textos pregunta a Ahura Mazda acerca del destino que les espera a los malvados y reitera su esperanza de que serán castigados[24]. Este anhelo es evidente en el siguiente *Yasna*:

> Sí, proclamaré a Aquel cuyas bendiciones buscarán (siempre) los dispuestos a hacerle ofrendas, tanto aquellos que viven ahora como los que vivieron anteriormente, y lo que harán así mismo los que constituyan las generaciones futuras. En verdad, hasta las almas de los justos (las desearán, ¡oh bendiciones incomparables y necesarias!), en la inmortalidad eterna. Desearán, sí, las bendiciones para los justos y la aflicción para los malvados. Pues esto ha establecido Ahura Mazda, el Creador de cuanto existe, para (que se cumpla) en todo su Reino (XLV, 7)[25].

---

bre de Yama, el primer mortal, luego convertido en el rey de los muertos. Zarathustra, en los *Ghâthâs*, parece repudiarlo por su condición de sacrificador de ganado (XXXII, 8), mientras el *Vendidad-Sadé*, en su condición también de rey solar, ya que es hijo de Vivasvant el sol, lo describe positivamente como dispensador de alimentos y calor para la humanidad (II, 12-16). Sobre Yima, véase M.ª DEL HENAR VELASCO LÓPEZ, *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid (2001) 64-72.

[22] En *Yasna* XLVII, 4 Zarathustra dice que el pobre sirve a los santos y el rico a los malvados. Es muy probable que su propia condición social le haya condicionado a la hora de hacer esta afirmación.

[23] J.B. BERGUA, 122s.

[24] Cf. *Yasnas* XXXI, 14-15; XLIII, 5. 16; ; XLV, 3. 7; XLVII, 4-6; XLVIII, 10-12; XLIX, 11.

[25] J.B. BERGUA, 115.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Seguir al Espíritu del Mal acarrea la muerte y la destrucción de todo (XXXI, 18; XXXII, 12), a la vez que supone defraudar una vida feliz en la Tierra y la inmortalidad (XXXII, 5). Zarathustra no parece mostrar mucha misericordia hacia sus perseguidores y hacia quienes dificultan su labor inclinándose por el Espíritu del Mal. Si estos no se convierten, pide a sus seguidores y a Ahura Mazda que los mate:

> (Y vosotros, que os habéis congregado aquí), no prestéis ninguno oídos a Mathra ni al poder de ese pecador (... por el contrario...) destruid a todos cuantos piensen de este modo con vuestras lanzas (XXXI, 18)[26].

> Bandva ha luchado siempre contra mí.(Sí, desde que apareció por primera vez ya amenazador, por desgracia siempre ha sido suya la ventaja en la lucha) (...) Por medio de Tu Buena Mente(tan pródiga en inspirados recursos) consígueme la muerte (de Bandva) (XLIX, 1)[27].

El destino de las alma de los malvados es el Infierno, donde serán recibidas por otras almas que les llevarán malos alimentos. El Infierno aquí, y en otros lugares, es también llamado «Mansión de la Mentira»; precisamente la mentira es considerada como la falta más común del hombre en XXXIII, 3-4:

> (Pero en lo que se refiere a los réprobos infieles), a las almas (de los que murieron en pecado, estas almas) se reunirán con aquellos hombres malos, que sirven a sus (también) malos gobernantes, a los que hablan con palabras malas y que albergan (en su interior) malas conciencias. Tales almas saldrán (en el Infierno) a darles la bienvenida al tiempo que malos alimentos. Y su morara estará siempre en la mansión de la Mentira (XLIX, 11; cf. XXXI, 20; XLVI, 6; LI, 14)[28].

> Aquel que engaña a los santos causará más tarde la destrucción. Su suerte será una larga vida de oscuridad, su alimento será inmundo, su conversación pésima. ¡Oh viles, vuestra conciencia (pervertida) por causa de vuestras malas obras os conducirá a esa existencia miserable! (XXXI, 20)[29].

En cambio, la inmortalidad de los fieles de Ahura Mazda, como ya se ha apuntado antes, lleva consigo un estado de bienestar claramente material. Tan material como la misma vida terrena. Por eso se insiste tanto en

---

[26] *Ibid.*, 94.

[27] *Ibid.*, 126.

[28] BERGUA, 128s. La referencia a los malos alimentos recuerda al mismo tipo de alimentación pútrida y polvorienta del Inframundo mesopotámico y del Hades griego.

[29] J.B. BERGUA., 94.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

que ese bienestar incluye un ganado abundante, reflejo de las condiciones sociales y del modo de vida:

> Y tras haber obtenido tu audiencia y la sagrada ayuda directora de Tu Orden, te ruego, ¡oh Aura!, te dignes decirme con claridad cómo lograré el premio establecido por ese Tu Orden Recto (a saber): diez yeguas (de mucho precio) emparejadas con sus machos y un camello (signos éstos de honor y bendita abundancia para Tu jefe. Te pido estos dones para ofrecerlos en sacrificio). Pues me han dicho que el Bienestar (además de la salvación y de la Inmortalidad), son dones que Tú darás como gracia especial (a Tus huestes conquistadoras) (XLIV, 18)[30].

Son constantes en los *Gâthâs* las referencias al ganado, bajo la denominación de *Kine* (el buey), y vinculadas e ese bienestar que acompaña a la inmortalidad[31]. El reflejo de una sociedad sedentaria, ganadera o agrícola, y enfrentada a otra nómada, o que renuncia a la anterior vida nomádica, se hace patente en XXXI, 9-10, donde ésta última es despreciada y considerada propia de ladrones[32]. No extrañe, por tanto, que más tarde se encuentren en el *Vendidad-Sadé* multitud de referencias al perro, animal doméstico y guardián de aldeas y ganados, casi como animal sagrado, y a la orina de vaca (*gomez*) como elemento purificador. Pero por encima de todo, lo que interesa aquí es que ese bienestar es un calco de la vida terrena material[33]. Ambos, bienestar e inmortalidad, van unidos muchas veces y aparecen como los mejores dones de Ahura Mazda a sus fieles en el momento de la transformación cósmica, como indica el siguiente texto:

> A Él, que con su espíritu eterno es(en verdad) el señor Ahura Mazda, buscamos en el Yasna de nuestra Piedad (*Aramaiti*) (a Él exclusivamente dedicado), con objeto de alabarle y rendirle homenaje. Pues Él ha establecido en su Reino (*Xshathra*), mediante su Santo Orden(*Arta*) y su Buena Mente (*Vohu Manah*) (o sea, mediante lo bueno, lo justo y lo recto, dos bienes, los mejores): el Bienestar (*Haurvatat*) y la Inmortalidad (*Ameretat*). Pues está decidido a conceder esta pareja poderosa y eterna

---

[30] *Ibid*., 113.

[31] Véanse, entre otros, XXIX, 1-5; XLV, 9; XLVII, 3; XLVIII, 5-6; XLIX, 2; LI, 5-7.

[32] No es extraño que el conflicto de tipos de cultura diferentes se vea reflejado en textos de la antigüedad, incluso de carácter religioso. En el Antiguo Testamento es claro el ejemplo de Gn 4, donde el enfrentamiento entre Caín y Abel lleva implícito, entre otros elementos, un choque entre la vida agrícola y la ganadera, seminómada.

[33] Algo parecido, salvando las diferencias, sucedía en Egipto, cuya religión esperaba que el difunto se encontrara con un paraíso donde vivir, placenteramente eso sí, la misma vida terrenal. De ahí esos campos fértiles que se creía esperaban al difunto en el Duat.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

a nuestra Tierra (y a la creación entera) (XLV, 10; cf. XXXI, 6; XLVII, 1; LI, 7)[34].

Junto al aspecto de bienestar material se encuentra el religioso. En ese Paraíso renovado, los fieles de Ahura Mazda seguirán alabándole eternamente:

> Y a Él serviré fielmente (celebrándole) mediante himnos de homenaje, pues ahora le veo con toda claridad con mis (propios) ojos (tal como es), es decir, Señor bueno en pensamientos, palabras y obras, al conocerle por medio de mi justicia(es decir, mi recto apreciar lo que en mí no se engaña), a Él, que es ¡Ahura Mazda! Por lo que le ofreceremos nuestras alabanzas (no sólo aquí, sino también) en el Paraíso (eternamente, todos cuantos en Él creemos) (XLV, 8; cf. XLVIII, 1)[35].

Esta escatología de los *Gâthâs* en ningún momento refleja una antropología dualista, al estilo platónico. El cuerpo físico no es considerado malo y condenado a extinguirse tras la muerte, como indica el *Yasna* XXX, 7, ya que los seres humanos fueron dotados desde la creación de un cuerpo permanente:

> Estaban haciéndolo[los seres su elección por el Espíritu del Bien o por el Espíritu del Mal] cuando se acercó Aramaiti (la Piedad de los buenos y de los santos personificada), y con Ella vinieron el Poder Soberano, el Buen Espíritu y el Orden Recto. Y (a las creaciones espirituales del Bien y del Mal) Aramaiti las dio un cuerpo estable, permanente y siempre capaz y esforzado. Sea, pues, para éste (para tu pueblo) su cuerpo, al final, ¡oh Mazda!, como era cuando comenzaste Tú la Creación. Es decir, sin falta ni mancha (puesto que de ti procede todo lo bueno)[36].

Precisamente, la renovación cósmica incluye, como ya se ha dicho, todo lo creado. Según esta antropología, compleja por demás, el hombre sería un compuesto de *ahu* (vida), *baodhah* (conocimiento), *urvan* (áni-

---

[34] Traducción de BERGUA, 116. Precisamente en este yasna, como en otros, aparecen mencionadas las seis entidades que Zarathustra asigna como compañeros o atributos de Ahura Mazda: la Piedad o Devoción; el Reino o Dominio; el Santo o Buen Orden; la Buena Mente; el Bienestar, y la Inmortalidad. Estas entidades denominadas *Amerta Spenta* o «Santos Inmortales» son, como demuestra G. DUMÉZIL, *Los dioses de los indoeuropeos*, Madrid (1970) 21-23 (véase, también del mismo autor, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona (1999) 46-51), entidades que «debieron ser sustituidas a los dioses funcionales del politeísmo indoiranio por los reformadores monoteístas» (p. 23), y que se corresponderían, respectivamente, con las diosas Sarasvati, con Indra, con Varuna, con Mitra y con la pareja de gemelos Nasatya.

[35] J.B. BERGUA, 115.

[36] *Ibid.*, 89.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

ma o alma) y *fravashi* (dimensión inmortal y preexistente)[37]. Esta última dimensión correspondería a las almas de los justos y a los espíritus que ayudan contra los demonios.

En los *Gâthâs* puede encontrarse también, aunque no es muy frecuente, la referencia a una especie de guardián salvador (*Saoshyant*), humano, enviado por Ahura Mazda para proteger a Zarathustra y a sus seguidores, destruir a los enemigos y salvarlos en las dos vidas, la terrena y la inmortal:

> Y esto deseo (ahora) preguntarte, ¡oh Ahura!, y te ruego me contestes con claridad: ¿Quién podrá destruir victorioso (a nuestros enemigos) para proteger (haciéndolo) a (todos) los vivientes por medio de Tu doctrina y por su causa? Sí, revélame con claridad (hazme conocer) a un señor (a un jefe) poderoso(que pueda salvarnos) en las dos vidas. Que nuestra obediencia a Tu Recta Inteligencia nos acerque a ese hombre, ¡oh Mazda!, sea el que sea quien tú quieras que venga (en nuestra ayuda) (XLIV, 16)[38].

En otro lugar, *Yasna* XXXIII, 5, Zarathustra pide a Ahura Mazda que envíe a uno de sus guardianes para que les ayude a no desviarse del camino recto. No queda clara la condición de este guardián, que parece ser uno de tantos, pero se dice que si les ayuda «ganará una larga vida en tu Reino». ¿Se trata de un guardián humano como parece ser el salvador anterior? No queda claro. De todas maneras no parece que se puedan identificar, pues aquél parece ser una especie de guerrero victorioso con capacidad de salvar las dos vidas, por tanto escatológico, y éste sólo parece ser una especie de guía espiritual o maestro. ¿Pero el maestro, si no salvador al menos en el sentido de que a través de su doctrina cualquiera puede salvarse, no lo era ya Zarathustra (en XLVI, 3; XLVIII, 9 y LIII, 2, Zarathustra parece atribuirse a sí mismo el título de «salvador»)? Los textos son confusos, pues, por otro lado, también se habla de un falso maestro que es capaz de quitar la vida del cuerpo y del alma por segunda vez. Obviamente aquí se habla de los seguidores del Espíritu del Mal y posiblemente se refiere a que ese maestro no es capaz de quitar el don de la feliz inmortalidad a los que se mantienen fieles a Ahura Mazda:

---

[37] Sobre la antropología irania, Fr. KÖNIG, «La religión de Zarathustra», en Fr. KÖNIG (ed.), *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. II, Madrid (1961) 599ss; G. GNOLI, «Le `fravasi' e l'immortalità» en G. GNOLI- J.P. VERNANT (dirs.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge- Paris (1982) 339-347; J.M. BLÁZQUEZ-J. MARTÍNEZ-PINNA-S. MONTERO, *op. cit.*, 151-152; G. FILORAMO- M. MASSENZIO- M. RAVERI- P. SCARPI (eds.), *Historia de las religiones*, Barcelona (2000) 138-139.

[38] J.B. BERGUA, 112s. Salvando las lógicas diferencias, ¿no se trata de un personaje parecido al «Hijo del hombre» de Dn 7, 13-14? Ya se dijo que en textos tardíos este personaje es considerado como un descendiente de Zarathustra.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Sí, hablaré: Oídme, escuchadme ahora (tanto) los que venís de cerca como los que venís de lejos en busca de (conocimientos). Ahora ponderad claramente (conmigo) todo (lo que le concierne al Gran Creador). No nos quitará la vida (la del cuerpo ni la del alma) por segunda vez el falso maestro. Los malvados cercados están con su fe y su lengua (XLV, 1)[39].

En cualquier caso, y resumiendo, se puede decir que en los *Gâthâs*, desde una perspectiva dualista, surge por vez primera una creencia clara en la transformación de todo el Universo creado por Ahura Mazda. Transformación por la que todo lo creado se regenerará y renovará enteramente, convirtiéndose en un Paraíso de bienestar inmortal para los fieles de Ahura Mazda y en un Infierno, llamado también «Mansión de la Mentira», de castigo y sufrimiento para los malvados seguidores de Agra Mainyús, el creador o Espíritu del Mal. Infierno que parece desaparecerá tras el triunfo definitivo de Ahura Mazda sobre el Mal. Se trataría más de una recreación del cuerpo, implícita en esa renovación cósmica, que propiamente de una resurrección. En el *Gran Bundahism* («creación»), compleja obra cosmológica recopilada hacia el 881 d. C., esta noción de resurrección entendida como re-creación del mismo cuerpo se hace evidente. Según argumenta el propio Ohrmazd, la resurrección es posible porque:

> Lo que ha sido puede ser de nuevo. Mirad, si yo hice lo que no existía, cómo no voy a poder reformarlo? Para ese tiempo yo reclamaré la estructura ósea del el espíritu de la tierra, la sangre del agua, el pelo de las plantas, y la vida del viento, como ellos lo habían recibido al comienzo de la creación (*Gran Bundahism* XXXIV, 5)[40].

Volviendo a los *Gâthâs*, aunque importante como muestra el imaginario del Puente Chinvat que refuerza la idea de un juicio individual inmediato a la muerte, el factor retributivo sería secundario y consecuencia de esta transformación cósmica. A diferencia del judaísmo, cuya escatología se centra fundamentalmente en la retribución por parte de Yahvé de los justos, mientras a los malvados, en un primer momento de la fe escatológica de Israel, sólo les esperaría la muerte, como se verá en el capítulo correspondiente. De todas maneras, es indudable que, a pesar de las diferencias, la religión de Zarathustra pudo ejercer un influjo relativamente importante en la creencia escatológica de Israel.

---

[39] J.B. BERGUA, 114. ¿No recuerda a Mt 10, 28 y a Lc 12, 4-5? No se me pasa por alto que las diferencias también son evidentes.

[40] Sigo la traducción inglesa de M. A. BEHRAMGORE, *Zand-Akasih. Iranian or Greater Bundahishn*, Bombay 1956. En XXVI, 95 se dice: «También por los ritos de la Revelación ellos realizarán la resurrección y el final de la vida material, y la inmortalidad y la felicidad llegarán a las criaturas».

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

II. **La muerte en el Vendidad-Sadé**

El *Vendidad-Sadé* refleja un período posterior a los *Ghâthâs*, dominado por la clase sacerdotal de los magos, quienes adoptan la religión de Zarathustra pero sin renunciar a muchas de sus antiguas creencias e incrementando exageradamente un ritualismo que apenas aparecía en los *Ghâthâs*. Esto hará que se produzcan algunas deformaciones sobre el pensamiento original de Zarathustra. En cualquier caso, se trata de una obra muy interesante, ya que, posiblemente, no exista en la antigüedad otro catálogo de prescripciones sobre la impureza vinculada al contacto con un cadáver y su forma de remediarla tan completo como éste. Por otro lado, es la única parte del *Avesta* conservada íntegramente. Aquí se estudiará atendiendo a dos apartados fundamentales: aspectos relativos al cadáver y su impureza, y nociones escatológicas.

1. *Aspectos relativos al cadáver y su impureza*

Una de las novedades esenciales que se produce en el *Vendidad-Sadé* con respecto a los *Ghâthâs* es la radicalización de su dualismo. Mientras los *Ghâthâs* consideraban a Ahura Mazda como el dios supremo, del que procedían el Espíritu del Bien y el Espíritu del Mal, en el *Vendidad-Sadé* se produce una identificación entre Ahura Mazda y el Espíritu del Bien, de manera que éste queda encarado directamente con el Espíritu del Mal. Esto se ve claramente ya desde el comienzo de la obra, donde se narra la creación del Mundo. Inmediatamente después de cualquier acto creador bueno de Ahura Mazda, interviene el Espíritu del Mal, Agra-Mainyús, «que está lleno de muerte», y crea un antagonista que trae una desgracia al lugar recién creado por Ahura Mazda. Tantos males o desgracias como lugares creados buenos. Exactamente dieciséis. Véase un ejemplo de esto que valga de prototipo para todo el episodio de la creación narrado en I, 1-81:

> Yo he creado [dice Ahura Mazda a Zarathustra] los primeros y los mejores de los lugares y de los sitios, yo que soy Ahura Mazda. El Eryana-Vaeja de la buena creación. Al punto Agra-Mainyús, que está lleno de muerte, creó un antagonista. Una gran serpiente y el invierno que los Daevas habían creado. Los meses de invierno son allí en número de diez, los meses de estío, dos. Y éstos son fríos en el agua, fríos en la tierra, fríos en los árboles. Al punto es en medio de la tierra, es en el corazón de la tierra, donde penetra el invierno, y es entonces cuando llega el colmo del mal (*Vendidad-Sadé* I, 5-12)[41].

[41] J.B. BERGUA, 144. ¿No podría ser éste un antecedente al relato de Gn 3 donde la serpiente también aparece como la introductora del mal en un mundo creado bueno? Pero sólo un posible antecedente o influjo porque las diferencias también son evidentes. Aunque

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Precisamente, entre las cosas malas creadas por Agra-Mainyús, se encuentran «prácticas culpables y responsables, el enterrar los cadáveres» (I, 48) y «prácticas culpables y reprensibles: el quemar a los muertos» (I, 66). Ésta va a ser una de las constantes a lo largo del *Vendidad-Sadé*: la rehabilitación de la pureza de la creación de Ahura Mazda cuando ha sido mancillada por Agra-Mainyús, a través de ritos y expiaciones de purificación. El contacto con un cadáver es causa de impureza. Así que la tierra, cuando entra en contacto con un cadáver recién enterrado, o el fuego, cuando entra en contacto con un cadáver que va a ser incinerado[42], o el agua a la que se arroja un cadáver[43], se vuelven impuros. Algo que hay que evitar a toda costa, pues la tierra, el fuego y el agua son los tres elementos puros por excelencia para el *Vendidad-Sade*[44]. Más adelante se llegará a decir que, entre las cosas más desagradables que le pueden pasar a la Tierra, están, por este orden, en segundo lugar, «el sitio en que hay más perros muertos y hombres muertos enterrados» (III, 26-27); en tercer lugar, «... el sitio en que se construyen más *dakhmas* [o «torres del silencio»] en los cuales se exponen los cuerpos de los muertos» (III, 29-30); en quinto lugar, cuando «... la mujer o el hijo de un hombre santo se alejan del camino recto, yendo y viniendo, cubriéndose la cabeza de polvo, llorando y lamentándose», por un hombre muerto, se entiende (III, 35-37)[45]. Por el contrario, lo que hace

---

tampoco queda claro quién influye a quién, pues todo depende de la datación que se dé a Gn 3, pues se discute si es anterior al exilio judío en Babilonia (587-538 a. C.), exílico o postexílico, en cuyo caso serían casi contemporáneos y la influencia persa sería posible en Gn 3 dado que el imperio persa dominó en Judá a partir del 538 a. C..

[42] Recuérdese que la incineración era una práctica común en la religión védica. En *Vendidad-Sadé* VIII, 229-253 se condena la práctica de la incineración. El seguidor de Zarathustra que se encuentre ante la incineración de un cadáver, deberá «golpear aquel fuego que devora los cadáveres», deshacer la hoguera, llevarse al muerto y hacer una hoguera con madera nueva. En el conjunto del *Vendidad-Sadé* la práctica mortuoria que con más insistencia se condena es el enterramiento. Como se verá a continuación, la casuística al respecto es abundante. Heródoto, *Historia* III, 16, también se hará eco de este rechazo de la incineración.

[43] Si se encuentra un cadáver flotando en el agua hay que sacarlo y depositarlo en tierra seca, para que no contamine el agua, y la parte de agua manchada por el contacto con el cadáver retirarla (VI, 54-83).

[44] Los que contaminan estos elementos con cosas impuras tales como cabellos, uñas, sangre aún fluida, o cadáveres, son considerados como criminales que deben sufrir una serie de penas. Entre otros lugares, se insiste en preservar la pureza de la tierra, en VI, 12-13; del agua, en VI, 64. 67. 69; VII, 65; del fuego, en VII, 65; VIII, 229-253. En IX, 138. 163, además de mencionar la necesidad de preservar la pureza de la tierra, el agua, y el fuego, se añaden el ganado, los árboles y los hombres y mujeres puros.

[45] Como se verá más adelante, esta crítica al duelo por el muerto también aparece, aunque suavizada, en el judaísmo, en el que se recomienda limitar el duelo por el difunto, y más claramente aún en el islamismo, el cual condena expresamente todo lamento, ya que no deja en paz al difunto.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 17

Una «torre del silencio» a unos 15 kms de la ciudad de Yazd (Irán)

a la Tierra tener más satisfacción es, en primer lugar, desenterrar los cadáveres de perros y hombres enterrados en ella (III, 39-40)[46], y, en segundo lugar, destruir los *dakhmas* (III, 42-43)[47]. Como se puede ver, no hay proporción con el orden anterior de las cosas desagradables.

Entonces, ¿cuál es la forma correcta de deshacerse del cadáver que evite convertir en impuros la tierra, el fuego y el agua? La construcción de *dakhmas* (o «torres del silencio»), plataformas o torres sobre las que el cadáver es expuesto a las aves de rapiña para que devoren el cuerpo y lo dejen limpio (cf. V, 38-49)[48]. El mismo rey Ciro fue depositado en un sarcófago colocado sobre una especie de torre, mientras que los restantes reyes aque-

---

[46] Curiosamente, para los griegos es todo lo contrario. Lo peor que le puede pasar a un muerto es que se le niegue la sepultura.

[47] En VII, 128 Ahura Mazda ordena a Zarathustra que anime a los hombres a destruir los *dakhmas*, y más adelante se refiere a éstos como lugares donde se reúnen los malditos Daevas y sus adoradores (VII, 139) y donde «reside la descomposición, la enfermedad, la impureza, la fiebre, el estremecimiento» (VII, 145), estando los hombres más expuestos a la muerte que nunca (VII, 145). Pero en el conjunto del *Vendidad-Sadé* no parece haber una lectura negativa de estos *dakhmas*, sino todo lo contrario. Por otro lado, es posible que la crítica que aquí se hace se refiera solamente a los *dakhmas* levantados en lugares útiles para el cultivo, prefiriendo que sean levantados en lugares desérticos o no aptos para el cultivo (cf. VII, 138). Algo lógico dado lo árido que es el territorio persa y su escasez de tierra fértil.

[48] Cf. S. F. DASTUR, «Le corps livré aux vautours. Les rites funéraires dans le zoroastrisme» en Fr. LENOIR- J.Ph. DE TONNAC (dirs.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris (2004) 356-368.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

ménidas hicieron cubrir de cera sus cuerpos, para que el contacto con la tierra no la contaminara, y enterrarlos en tumbas excavadas en la roca. Una vez que los cuerpos habían estado expuestos durante el tiempo adecuado, los huesos eran guardados en urnas llamadas *astodan*[49]. Otra alternativa, parecida, es la de depositar el cadáver en lugares altos, bien atados por cabellos y pies, para que sean devorados por los animales, pero evitando que los mismos arranquen y se lleven los huesos con carne o médula y contaminen la tierra con la que entran en contacto (VI, 92-106). Heródoto también menciona estas prácticas de los persas:

> Esto es lo que, merced a mis conocimientos, puedo decir a ciencia cierta sobre los persas. En cambio, tengo que hablar como de algo oscuro y sin seguridad en lo que a los muertos se refiere; es decir, respecto a que el cadáver de un persa no recibe sepultura, mientras no haya sido desfigurado por un ave de rapiña o un perro. Desde luego, los magos sé positivamente que lo hacen así, pues lo hacen públicamente. En cualquier caso, los persas impregnan con cera el cadáver y, después, lo entierran (*Historia*, I, 140, 1-2)[50].

El lector que acabe de leer estas líneas encontrará una evidente contradicción entre esta práctica reglamentada de los *dakhmas* y entre los textos mencionados de III, 29-30 y 42-43. Pero si se lee III, 23, donde se dice que la primera cosa desagradable para la Tierra es «cuando llega a ser mansión de la violencia», quizá pueda encontrarse la clave para explicar esta aparente contradicción. ¿No se estarán refiriendo III, 29-30 y 42-43 a que si hay muchos *dakhmas* expuestos es porque es reflejo de que ha habido mucha violencia previa, guerras por ejemplo, que han provocado muchos muertos? Entonces no se estaría condenando tanto la práctica de los *dakhmas*, algo que sería incoherente con el conjunto del *Vendidad-Sadé*, como la violencia previa que provoca demasiados muertos[51].

Hay toda una casuística que penaliza a quien entierra a un perro o a un hombre y no lo desentierra en un plazo determinado, que puede oscilar entre medio año y dos años. Las penas son corporales y oscilan entre quinientos cinco golpes dados con dos tipos de correa diferentes para el que no lo ha desenterrado en medio año, y la no pena física, pero que conlleva la imposibilidad de purificación para el que no lo ha desenterrado en dos años

---

[49] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «La religión del antiguo Irán», en C.J. BLEEKER-G. WIDENGREN, *Historia Religionum*, vol. I, Madrid (1973) 351. La exposición del cadáver para ser devorado por los perros y aves de rapiña es una práctica propia de algunos pueblos nómadas y está atestiguada en las estepas de Asia Central; cf. J.M. BLÁZQUEZ-J. MARTÍNEZ-PINNA-S. MONTERO, *op. cit.*, 153.

[50] Traducción de C. SCHRADER, *Heródoto. Historia. Libros I-II*, Madrid (1977) 206-207.

[51] Esta es la opinión de J.B. BERGUA, *El Avesta*, Madrid (1992) 345s, n. 60. Se trata de una explicación lógica que no contradice, sino complementa, la aportada en el nota 47.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

(III, 123-135)[52]. Sin embargo, a continuación se va a precisar que cualquier pecado, incluso el cometido por enterrar cadáveres, puede ser perdonado con la condición de convertirse a la religión de Zarathustra y cumplir fielmente sus normas:

> La ley mazdayánica, ¡oh santo Zarathustra!, libera al hombre que la observa de los lazos de que estaba rodeado. Hace desaparecer el engaño. Borra el asesinato de un hombre puro. Borra el enterramiento de los muertos. Borra las acciones para las cuales no hay expiación. Borra las deudas considerables que el pecador ha contraído. Borra todos los pecados que el hombre comete (III, 142-148; cf. VIII, 88-97)[53].

La misma tierra sobre la que cual muere un perro o un hombre debe permanecer un año sin ser cultivada (VI, 1-3)[54] y antes de serlo se deberá extraer todo aquello que la hace impura, como uñas, cabellos y sangre aún fluida (VI, 12). El que no respeta esta norma se expone a un castigo de cuatrocientos golpes (VI, 9). El arrojar a la tierra un hueso de un hombre o de un perro muertos también conlleva un castigo corporal en función del tamaño del hueso, como detalladamente se consigna en VI, 16-53.

El cadáver puede contaminar también a los seres humanos porque el *Nasus* o también llamado *Drukhs*, creado por Agra-Mainyús o por los Daevas (XIX, 146), es un espíritu inmundo que pasa al cadáver de un hombre nada más morir y que contamina el cadáver y a todos quienes lo tocan (III, 44-53)[55]. De ahí que se prohiba portar cadáveres, de lo contrario el porteador permanecerá impuro para siempre y su destino será el lugar más árido de la Tierra (III, 48-53), y se recomiende alejarse del muerto y no comer o vestirse cerca de él, bajo la amenaza de caer enfermo, envejecer o no tener posteridad (III, 63-64). El *Vendidad-Sadé* también contempla el caso de una persona que muere en un lugar donde se encuentran concen-

---

[52] Se trata de dos correas, una hecha con piel de caballo y la otra de *craosho-churana*, expresión intraducible que algunos han interpretado como refiriéndose a una correa hecha con piel de camello. Cabe suponer que cumplir un castigo corporal de esas características íntegramente suponía la muerte del trasgresor, por lo que es posible que nunca se ejecutara la pena en su totalidad. El *Vendidad-Sadé* constantemente menciona castigos corporales de esta envergadura para toda clase de transgresiones.

[53] J.B. BERGUA, 162. Está claro que se refiere a los que cometieron dichas faltas antes de su conversión. Como se verá más adelante, aquellos que cometieron dichas faltas y no se enmendaron, además de sufrir penas corporales, pueden ir al Infierno.

[54] Sin embargo, en VII, 123 se dice contradictoriamente que «El muerto puede permanecer yaciendo sobre la tierra, expuesto a la luz y a las miradas del Sol, sin que la tierra deje de ser pura». Pero no parece ser ésta la opinión común del *Vendidad-Sadé*.

[55] No ocurre lo mismo cuando el cadáver es llevado por animales. En ese caso no puede manchar al hombre; cf. V, 11. 19. Los *Drukhs* también salen de los hombres pecadores (III, 47-48). Incluso podría darse el caso de que un hombre de mente pura actuara favoreciendo a los *Drukhs* sólo por el hecho de llevar agua contaminada por un cadáver (VII, 193-196).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

tradas muchas personas. Si las partículas pútridas del cadáver tocan a un hombre, el que está más cerca de él se volverá impuro (V, 86-108; VII, 10-25); lo mismo que si tocan la estera donde está depositado el cadáver o los vestidos de alguien, los cuales habría que purificar con orina de vaca (VII, 26-36)[56]. Para evitar estas contaminaciones, se deben sacar de la casa donde se ha producido el deceso los objetos sagrados y destinados al sacrificio, y al muerto. Al cabo de un tiempo pueden volver a la casa dichos objetos:

> «Deben [responde Ahura Mazda], ¡oh santo Zarathustra! sacar fuera de esta mansión el fuego, el baresma[57], la taza, el haoma[58] y el mortero. Deben también sacar el muerto afuera, lo mismo que un hombre debe, según la ley, ser llevado luego de su muerte y consumido». Creador, ¿cómo los mazdayasnas deben traer el fuego a la morada en que este hombre ha muerto? Ahura Mazda respondió: «Estos mazdayasnas deben esperar durante nueve noches, si se está en invierno, y durante un mes, si se está en verano. Estos mazdayasnas pueden, al punto, traer el fuego a la casa en que el hombre ha muerto» (V, 126-131)[59].

---

[56] La casa donde ha yacido el muerto también debe ser purificada quemando en ella una serie de plantas aromáticas (VIII, 7). Si por razones meteorológicas es imposible trabajar y por tanto realizar las prácticas debidas con el cadáver (VIII, 12), se deberá cavar en el sitio de la morada que tenga tierra más seca y pura una fosa de medio pie de profundidad, en el caso de tierra dura, y de la mitad de la talla de un hombre, en el caso de tierra blanda (VIII, 14-19). Se le pondrá encima polvo y ladrillos, piedras o tierra seca, y se depositará allí al cadáver hasta que sea del todo devorado por las aves de rapiña y las alimañas, y entonces se podrá volver a la casa (VIII, 20-28). Los hombres porteadores del cadáver deberán purificarse también con orina de ganado o de bestias de carga en general (VIII, 29-37). También hay toda una casuística para purificar la madera sobre la que se ha llevado el cadáver de un perro o de un hombre (VII, 72-82), o los granos y forrajes (VII, 83-93), o los vasos o utensilios en contacto con un cadáver (VII, 183-188). El agua pura y la orina de vaca serán los elementos purificadores. Incluso si han hecho pasar por un camino perros u hombres muertos, su paso será prohibido hasta que no sea conducido al menos tres veces por ese camino un perro amarillo con cuatro ojos o un perro blanco con orejas amarillas (VIII, 38-64). ¿Se debe imaginar entonces que esos caminos eran siempre intransitables? Por otro lado, el arrojar sobre un muerto un vestido hecho de lana o con pieles de animales, supone exponerse a un fuerte castigo consistente en recibir un número de golpes con correas que oscila entre los ochocientos y los dos mil golpes según sea el tamaño del vestido (VIII, 65-73).

[57] El baresma es un instrumento ritual mágico que consiste en un fardo hecho de ramitas y que se tiene ante la cara.

[58] El haoma en la religión persa tiene la misma función que el soma de la India, y es considerado la bebida de la inmortalidad. Es elaborado por los sacerdotes a partir del jugo del arbusto del mismo nombre, que se mezcla con leche y agua. Sólo el arbusto haoma y su jugo siguen puros cuando entran en contacto con un cadáver, aunque habrá que esperar un año antes de usar la parte del arbusto no contactada para hacer jugo (VI, 84-91).

[59] J.B. BERGUA, 180. Quien no cumple con el período ordenado es castigado con cuatrocientos golpes de dos tipos de correa diferentes (V, 135).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Para combatir a estos espíritus inmundos que desde los cadáveres atacan a los hombres, se practican una especie de exorcismos o conjuros mágicos en los que se pronuncian palabras intraducibles. Tales como el siguiente:

> Zarathustra preguntó: Creador de los seres dotados de cuerpo, purificador, ¿Cómo debo combatir a ese Nasus que, de los muertos, viene a manchar a los vivos? Ahura Mazda respondió: «Pronuncia las palabras llamadas Bishamruta. Pronuncia las palabras llamadas Trishamruta. Pronuncia las palabras llamadas Chathrushamruta. El Nasus es expulsado entonces, ¡oh santo Zarathustra! como herido por una flecha disparada por un arco. Hace falta un año para que la hierba, seca, recubra de nuevo la tierra; así mismo el Nasus no podrá, durante un año, mezclarse con los hombres» (IX, 167-171)[60].

Los hombres que han sido contaminados por el contacto con un cadáver pueden ser responsables de la sequía y del invierno que mata al ganado, se hacen víctimas del *Drukhs Nasus*, e impuros para siempre (VII, 68-71), pero, como ya se ha dicho antes, todo pecado puede perdonarse y toda impureza limpiarse a cambio de la conversión a la religión de Zarathustra y el cumplimiento fiel de sus normas.

En el caso de que un hombre o mujer se encuentre en su camino con el cadáver de un hombre o de un perro ya deshecho por los perros o aves de rapiña, debe purificar su cuerpo lavándolo con orina de vaca y con agua (VIII, 111-116). Pero si el cadáver todavía no ha sido devorado, debe hacer tres agujeros en la tierra y al punto purificar su cuerpo con orina de vaca, pero no con agua, y traer delante de él a los perros (VIII, 117-130), supuestamente para devorar el cadáver. Sólo en el caso de que se produzca por tercera vez un encuentro de semejantes características se dice que la purificación se haga con agua y no con orina (VIII, 125-126), sin que se dé una explicación para semejante cambio. A continuación se precisa detalladamente cómo el *Drukhs Nasus* va alejándose automáticamente del lugar del cuerpo en el que ha entrado en contacto el agua purificadora hasta su completa expulsión del cuerpo, lo que hará desplazándose hacia las regiones septentrionales en forma de mosca (VIII, 132-228; cf. IX, 49-117). De todas formas, no queda muy claro hasta qué punto se pusieron en prác-

---

[60] J.B. BERGUA, 227. Cf. IX, 167-186; X, 1-39. Como puede verse, la diferencia entre estos exorcismos y los del Nuevo Testamento, en particular los realizados por Jesús, es evidente. Mientras en los primeros la eficacia está en el poder de las palabras mágicas, en los segundos, la eficacia está en el poder y en la autoridad de la persona que los realiza, Jesús. Por otro lado, los exorcismos de Zarathustra llevan «fecha de caducidad», su eficacia es por un año, mientras en los exorcismos neotestamentarios no hay ninguna referencia de este tipo. Quede claro que no se pretende aquí hacer ninguna comparación de carácter apologético, sino simplemente mostrar las diferencias fenomenológicas de ambos tipos de exorcismo.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

tica estas normas, ya que, además de la complejidad de su cumplimiento, hay en el *Vendidad-Sadé* aparentes contraindicaciones. Tal es el caso de la normas de purificación requeridas cuando es encontrado un cadáver en un lugar desértico y alejado de toda casa. Si el cadáver ya ha sido devorado, se deberá purificar la persona con orina de vaca, no se dice nada del agua, lavándose treinta veces, manos y cabeza incluidos (VIII, 271-277)[61]. Si el cadáver no ha sido destrozado, se deberá lavar quince veces y correr hacia un lugar habitado gritando que no ha estado cerca del cadáver por deseo, y pedir a un hombre que lo purifique. Si éste no acepta, y tampoco lo hacen otros dos más, ¡bastará con que purifique su cuerpo con orina de vaca y con agua (VIII, 278-299)! Una normativa demasiado complicada y hasta incoherente.

El único cadáver que no contamina es aquel que ya está seco desde hace un año, no sólo por este hecho, sino también porque, de lo contrario, todos los seres vivos estarían impuros debido a todos los que ya han muerto en la Tierra (VIII, 107-110), y, obviamente, la purificación sería imposible.

Finalmente, en XII, 1-71 hay todo un conjunto de ritos a realizar según sea el grado de parentesco que se tenga con el difunto. Si el difunto es el padre o la madre:

> Cuando el padre o la madre mueren, ¿cuántas oraciones deben recitar por ellos los hijos, el hijo por el padre, la hija por la madre? ¿Cuántas por las personas piadosas, cuántas por los pecadores? Ahura Mazda respondió: «Treinta para los puros, sesenta para los pecadores». Creador, ¿cómo debo purificar las mansiones? ¿Cómo llegarán a ser puras? Ahura Mazda respondió: «Que los cuerpos sean lavados tres veces, que laven tres veces los vestidos, que reciten tres veces los *Ghâthâs*, que el fuego sea celebrado, que el Baresma sea unido, que sea llevada el agua pura, el Zaothra. Entonces las moradas volverán a estar puras, el agua podrá correr por ellas a su voluntad, los árboles podrán crecer allí a su gusto, los Amesha-Spenta podrán acudir como les plazca, ¡oh santo Zarathustra! (XII, 1-8)[62].

Lo mismo hay que hacer si se trata de un hijo o una hija (XII, 9-16), o de hermanos (XII, 17-24; aunque en este caso no se mencionan los *Ghâthâs*). A partir de ahí el número de oraciones disminuye a la vez que el grado de parentesco. Así, si se trata de abuelos o nietos, son veinticinco oraciones por los puros y cincuenta por los pecadores (XII, 31-42). Si tíos, veinte y cuarenta, respectivamente (XII, 43-47). Si sobrinos, quince y treinta (XII, 48-52). Si parientes en cuarto grado, diez y veinte (XII, 53-57). Si parien-

[61] Se podrá alegar que la ausencia de la mención del agua es lógica dada la dificultad de encontrarla en un lugar desértico. Pero lo mismo se podría decir de la orina de vaca.

[62] J.B. BERGUA, 238.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

tes en quinto grado, cinco y diez (XII, 58-62). Sólo en el caso del jefe de la casa o de su mujer, en lo que parece una interpolación, se habla no de número de oraciones sino de tiempo de rezar. En ese caso:

> Ahura Mazda respondió: «Durante seis meses para los puros, durante doce meses para los pecadores, las muchachas jóvenes e incluso los niños pequeños» (XII, 27)[63].

En cualquier caso, es interesante destacar la idea que aquí subyace: la oración a Ahura Mazda como medio de intercesión por los muertos de los familiares, sean puros o pecadores[64], aunque se trata de una visión un tanto mecanicista de la oración, indicándose cifras exactas según sea el caso y siempre rezando el doble por el pecador. Pero no queda claro qué tipo de efecto produce esa intercesión en el difunto y en su tránsito al más allá. El *Vendidad-Sadé*, como se verá a continuación al tratar su perspectiva escatológica, no dice nada al respecto.

2. *Nociones escatológicas*

También en el *Vendidad-Sadé* se menciona el Puente Chinvat o Puente del Retribuidor, y con más detalle que en los *Ghâthâs*. Es el lugar del juicio, el cual se detalla de la siguiente manera:

> Creador, ¿dónde están los juicios, dónde se celebran los juicios, cómo se hacen los juicios que alcanzan al alma (***urvan***) de los hombres fallecidos en este mundo de los seres dotados de cuerpo? Ahura Mazda respondió: «Una vez que el hombre ha muerto, después que el hombre ha fallecido, los perversos Daevas, instruidos en el conocimiento del mal, trabajan para extraviarle. A la tercera noche, después de la llegada de la aurora; y cuando el victorioso Mithra[65] se ha colocado sobre las montañas resplandeciendo con brillo purísimo, y cuando el deslumbrante Sol se retira, entonces el Darva, cuyo nombre es Vizaresho, trae atadas, ¡oh santo Zarathustra!, a las almas de los hombres malos que han vivido en el pecado, las almas de los hombres que han adorado a los Daevas. Sucede con los caminos, que han sido creados desde los tiempos más remotos,

---

[63] J.B. BERGUA, 239. Es un texto extraño en lo que se refiere a las muchachas jóvenes y a los niños pequeños. ¿Son considerados como pecadores o al menos como seres inferiores a los adultos puros y por los que hay que rezar más? Así parece por lo que dice el texto, pero esta noción no se vuelve a repetir en todo el *Vendidad-Sadé*.

[64] Algo que ya se vio en el *Yasna* XLVI, 16 de los *Ghâthâs*.

[65] Mithra en tiempos de los aqueménidas (550-331 a.C.) era el dios de la luz o divinidad solar. También aparecía en los antiguos Vedas. Aquí aparece asociado a la lucha por el bien junto a Ahura-Mazda y al juicio escatológico. En los *Ghâthâs* no es mencionado. Su culto adquirió mucho auge durante el Imperio romano.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 18

Paso del puente Chinvat y pesaje de las almas según un manuscrito parsi

> que hay uno para los impíos y uno para los santos. Sucede con el Puente Chinvat, que ha sido creado por Ahura Mazda, y donde el alma es interrogada a propósito de sus acciones, y sobre las cosas que son poseídas en el Mundo de los seres dotados de cuerpo. El alma de los justos llega hermosa, rápida, excelente (…) El enviado de Ahura Mazda conduce las almas de los puros sobre el Haraberezeti. Trae al Puente Chinvat al ejército de los Yazatas celestes. Ahura Mazda desciende de su trono de oro y llega precediendo a Vohu-mano(el hombre). Vohu-mano dice: ¿Cómo, ¡oh Purificador!, has venido aquí pasando del mundo imperecedero al mundo perecedero? Las almas puras están contentas. Hacia Ahura Mazda, hacia el trono de oro de Amesha-Spenta. Hacia el Garo-Nemana, la mansión de Ahura Mazda, la mansión de Amesha-Spenta, la mansión de los otros puros, el hombre puro que ha sido purificado, luego de su muerte, los perversos Daevas, instruidos en la ciencia del mal, le reconocen en su olor y le temen, como un rebaño rodeado de lobos tiene miedo del lobo (XIX, 89-109)[66].

En este texto ya tardío como demuestra la presencia en él de Mithra, destacan las siguientes ideas:

a. El Puente Chinvat es el lugar donde se realiza el juicio escatológico a los muertos.
b. Inmediatamente al deceso del fallecido los Daevas intentan extraviarlo, lo que indica que todavía perdura en el muerto la capacidad de aceptar o rechazar el mal.

---

[66] J.B. BERGUA, 291-293.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

c. Hay un período intermedio antes del juicio que parece durar tres días y en el que probablemente se producen las maquinaciones de los Daevas contra el difunto. Textos posteriores al *Avesta* ghâthico, como el *Hádokht Nast*, detallan más este período y todo lo que le sucede al alma tras la muerte:

> [El alma deambula] Durante tres días y tres noches cerca del cadáver o del lugar de la muerte o la región atmosférica de la tierra. En el cuarto día avanza hacia el Puente Chinvat (el Puente del Juicio) para justicia: La Administración eterna de la justicia por los ángeles: Rashnu con la balanza; Mithra el Juez y Sarosh[67].

d. A la tercera noche y con la presencia de Mitra, quien precede a la salida del sol y parece tener un papel especial que no se especifica, aunque sí en el texto del *Hádokht Nast* citado, es cuando da comienzo el juicio siendo llevadas en primer lugar las almas de los pecadores, los adoradores de los Daevas, que serán interrogadas sobre sus acciones en su vida terrena. Por el contrario, las almas puras, las cuales llegan radiantes, son conducidas, tras cruzar el Puente Chinvat, a la presencia de Ahura Mazda, a su morada, que es también el lugar paradisíaco donde residen las demás almas puras. Parece indicarse que las almas han sido purificadas después de la muerte, pero no se indica cómo, aunque parece claro que el purificador es el mismo Ahura Mazda.
e. Finalmente, se subraya el fracaso de los Daevas que no han podido con las almas puras a las que reconocen por su olor y temen.

En XVIII, 16-17 se ofrece una ligera, pero no contradictoria, variante de cómo permanecen las almas de los justos sobre el Puente Chinvat. Si en el texto reproducido antes las almas parecen ser llevadas placenteramente a la presencia de Ahura Mazda, en este otro no falta la tensión propia de quien es probado, quedando claro que la inteligencia purificadora es la que ayuda a los puros a cruzar el Puente Chinvat y llegar al Paraíso:

> La inteligencia que purifica de los pecados, que fortifica el corazón, y que sostiene a los hombres piadosos sobre el Puente Chinvat. Que nos hace alcanzar la mansión de la pureza y la felicidad del paraíso[68].

---

[67] Se sigue aquí la traducción inglesa del texto en M.B. PITHAWALLA, *Steps to Prophet Zoroaster with a Book of Daily Zoroastrian Prayers*, Poona (1916) 116.

[68] J.B. BERGUA, 276. En XIII, 8 se habla precisamente de la dificultades que tienen los pecadores de alcanzar el Puente Chinvat.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

El *Hádokht Nast* sí ofrece más detalles de la situación que viven justos y pecadores sobre el Puente Chinvat tras el juicio y de cómo será su entrada en el Paraíso o en el Infierno:

> El alma [de los justos] se encuentra con la fragancia del Cielo. La conciencia (aparece) en la figura de un ángel encantador. El alma entra en la región feliz. Los tres estadios o puertas del Cielo (son) las puertas Humata, Hukhta, Hvarsata ya pasadas. El cuarto estadio y la entrada en la Mejor Existencia de la Luz Santa y la Felicidad Entera[69].

Más aún, el cuarto día el alma del justo, cruzando un paradisíaco jardín, se encontrará con su propia esencia (*daena*), personificada en una hermosa muchacha que alabará sus méritos religioso-cúlticos y éticos[70]:

> Al acercarse este viento, su propia Esencia se le aparece como una muchacha bella, resplandeciente, de brazos blancos, robusta, hermosa de semblante, esbelta, de senos altos, de forma noble, elevada cuna y glorioso linaje, como de quince años y más bella de forma que la más hermosa criatura. [Ante la pregunta del alma del justo responde:] «O tú, joven de buen pensamiento, de buena palabra, de buena acción y de buena esencia, yo soy tu propia esencia (…) tú me amaste (…) Cuando veías que alguien quemaba los muertos y adoraba ídolos, oprimir al prójimo y abatir árboles, te sentabas cantando *ghâthâs*, sacrificabas en honor de las aguas buenas y del fuego de Ahura Mazda y acogías al justo llegado de cerca o de lejos. Así (…) ocupando un lugar alto, tú me pusiste en otro todavía más elevado»[71].

En cambio, el alma de los malvados se presenta como la más horrorosa de las mujeres, efecto de sus malas acciones, palabras y pensamientos:

> Los tres días y noches (son) miserables y dolorosos. En el cuarto día el alma se acerca al Puente Chinvat. La gran sentencia pasó por los jueces del Puente: «Tu obra pesada y encontrada deficiente». No te es dado pasar por el Puente. El alma es arrojada a las profundidades de la región infernal. La conciencia es presentada en la figura de un espíritu espantoso. Los tres estadios o puertas del Infierno Dushmata, Duzukhta

---

[69] M.B. PITHAWALLA, *op. cit.*, 116-117.

[70] Esta *daena*, además de bajo forma femenina arquetipizada, aparece como preexistente, a la vez que como el resultado de la actividad religiosa del alma en la tierra. M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Madrid (1978) 346, ve en ello una concepción indoirania que se encuentra también en la *Kaushitaki Upanishad* I, 3, 6

[71] Traducción de J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «La religión irania», 128-129. Este texto y el siguiente que transcribo, ambos correspondientes al *Menok i Khrat* I, 71-122 según la titulación seguida por M. ELIADE, pueden verse íntegros en español en M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. IV, Madrid (1980) 374-377.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

> y Duzvarshta se abren. El cuarto estadio de la región caótica oscura de Ahriman y sus cómplices[72].

La acogida en tales mundos, para unos y otros, sigue el mismo esquema. Los que allí habitan preguntan al difunto recién llegado «¿cómo has muerto?», o «¿cómo has venido?», pero Ahura Mazda interviene para que, al menos al justo, no le molesten tras el largo camino y les pide que le ofrezcan alimento, en particular la mantequilla de Zaremaya, alimento celestial; sin embargo, al malvado al llegar a las Tinieblas Infinitas únicamente se le ofrece veneno[73].

Pero, además de los mencionados, no hay en el *Vendidad-Sadé* más datos de cómo será ese juicio, ni de cómo es el Paraíso, ni de lo que espera a los condenados, salvo algunas imprecisiones. Sólo en un texto confuso puede encontrarse la mención expresa a la resurrección (aunque posiblemente haya que entenderla, atendiendo al contexto del *Avesta*, en el sentido de recreación del cuerpo), que parece tendrá lugar no inmediatamente después de la muerte sino después de un período intermedio del que no se dice nada:

> Te entrego este hombre [se refiere al hombre que reza constantemente a Ahura Mazda al despertarse]; guárdale para mí, hasta el tiempo de la resurrección (XVIII, 109-110[74].

Sin embargo, la noción de resurrección sí aparece en textos mucho más tardíos. Así, por ejemplo, en el *Bundahism* («creación»), texto que algunos autores datan en el siglo VII d. C. y otros en el IX d. C., se narra cómo será la resurrección: *Saoshyant*, «salvador», descendiente de Zarathustra y personaje que aparece en los *Gâthâs*, se encargará de despertar a todos los muertos, buenos y malos. Primero serán despertados los huesos de Gayomart, el hombre-gigante primordial; luego los de la primera pareja humana y, finalmente, los de todos los muertos. Todos despertarán cerca del lugar donde murieron para que el alma reconozca más fácilmente su cuerpo. Cada uno verá sus propias obras y los justos serán enviados al paraíso y los malvados al infierno (*Bundahism* XXX,7-9.27ss):

> Primero son despertados los huesos de Gayomard, luego los de Mashye y Mashyane, luego los del resto de la humanidad; a los cincuenta y siete años de Soshyant ellos preparan a todos los muertos, y todos los hombres se levantan; todo el que es justo y todo el que es malvado, cada criatura humana, se levantan desde el punto en que su vida se marchó. Más tarde, cuando todos los seres vivientes asumen de nuevo sus cuerpos y formas,

---

[72] M.B. PITHAWALLA, 117.

[73] Cf. M.ª DEL HENAR VELASCO LÓPEZ, *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid (2001) 58-59.

[74] J.B. BERGUA, 282.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> entonces ellos les asignan (*bara yehabund*) una clase individual. De la luz que acompaña (*levatman*) al sol, una mitad será para Gayomard, y la otra mitad iluminará entre el resto de los hombres, de modo que el alma y el cuerpo sabrán que éste es mi padre, y ésta mi madre, y éste mi hermano, y ésta mi esposa, y éstos algunos de mis otros parientes más cercanos (*Bundahism* XXX,7-9)[75].

En el *Ardaviraf*, obra de la época sasánida (224-651 d. C.), se describe el más allá con su cielo para los fieles seguidores de Ohrmazd, el infierno para los malvados y seguidores de Ahriman y sus demonios, el puente de la retribución, e incluso el purgatorio, denominado *Hamistagan*, lugar estacionario, hasta la futura resurrección, en el que permanecerán las almas de aquellos cuyas obras buenas y malas se equilibran mutuamente[76]. En esta obra, la creencia en la resurrección (al menos entendida como una recreación del cuerpo) es doctrina firme (*Ardaviraf* 5, 11; 61, 7):

> Éstas son las almas de estos malvados quienes, en el mundo, no creían en el espíritu, y ellos han sido desagradecidos con la religión del creador Ohrmazd. Ellos han dudado de la felicidad que está en el cielo, y del tormento que está en el infierno, y acerca de la realidad de la resurrección de los muertos y el cuerpo futuro (*Ardaviraf* 61, 6-7)[77].

Lo que sí puede encontrarse a lo largo del *Vendidad-Sadé* es una serie de referencias al tipo de personas que merecen el Paraíso después de la muerte y al tipo de personas que merecen un castigo *post mortem* o la negación de ese Paraíso. No parece que se pretenda agotar la lista de «premiados» o «condenados», sino sólo señalar algunos de los más significativos. No hay que olvidar que, de todas formas, la conversión fiel a Ahura Mazda perdona todo tipo de pecados, como ya se dijo. Además de la mención general de que todo seguidor fiel de Ahura Mazda alcanzará el Paraíso, entre los que son dignos de «premio» el *Vendidad-Sadé* cita expresamente los siguientes (por orden de aparición en el texto):

El que se ha llevado a su casa el fuego que ha devorado a un cadáver, es decir, el que ha sido capaz de alejar de un cadáver el fuego destinado a incinerarlo, evitando por tanto su contaminación, «cuando el cuerpo y el alma se hayan separado». Su recompensa «será igual a la que tendría si hubiese llevado a su casa diez mil tizones encendidos del fuego ordinario», aunque

---

[75] Se sigue aquí la traducción inglesa de E. W. WEST, *Sacred Books of the East,* vol. 5, Oxford 1897.

[76] Para más información véase N. TAJADOD, «La lumière contre les ténèbres. La conception eschatologique du mazdéisme et du manichéisme» en Fr. LENOIR- J.Ph. DE TONNAC (dirs.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris (2004) 412-434.

[77] Se sigue aquí la traducción inglesa de Ch. F. HORNE (ed.), *The Sacred Books and Early Literature of the East, Volume VII: Ancient Persia*, New York1917.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

no se especifica en qué consiste ésta (VIII, 251-252). Algo parecido se dice de quien ha librado al fuego del contacto con hornos o fundiciones de todo tipo, o aleja el fuego de los ganados y de los caminos por los que pasan los animales domésticos. Su recompensa, «cuando el alma y el cuerpo se separen», será igual a la que tendría si hubiese llevado mil tizones de fuego ordinario (VIII, 254-256). De lo que se desprende que es más meritorio librar al fuego del contacto de un cadáver.

Expresamente se dice que alcanzará el Paraíso el que logra alejar al *Nasus* de un hombre manchado, es decir, impuro. Lo que significa, con otras palabras, el que logra purificar a ese hombre (IX, 165-166). Lo mismo se dice de quien se levanta primero para alabar a Ahura Mazda (XVIII, 55) y del que le sacrifica una pareja de pájaros puros (XVIII, 64-69). Precisamente aquí aparece una referencia indirecta a que Ahura Mazda es el juez de las almas antes de llegar al Paraíso, pues expresamente dice: «Yo no le dirigiré una segunda pregunta, yo que soy Ahura Mazda, para su encaminamiento hacia el Paraíso» (XVIII, 68-69). Finalmente, el que ha tenido relaciones sexuales con una mujer que tiene la menstruación, algo que se considera impuro[78], pero ha conseguido borrar su impureza mediante un complicado ritual, «viene a la mansión de los puros» (XVIII, 136-150).

En cuanto a los que reciben su castigo después de la muerte, además de, lógicamente, los seguidores de Agra Mainyús, el *Vendidad-Sadé* menciona unos casos particulares. En III, 118-121 se dice que «aquel que no trabaja en esta Tierra para el hombre santo (Zarathustra)» será arrojado a las tinieblas, al lugar de desolación. Es decir, todo aquel que no es seguidor o que se opone a Zarathustra. El mismo destino le espera a quien ha dejado sobre un cadáver un vestido, o tan siquiera un hilo del mismo, que ha estado en contacto con una mujer menstruante (V, 167-178). Lo mismo se vuelve a decir en VII, 52-54. Son impuros para siempre y condenados al Infierno los necrófagos de hombre o perro (VII, 59-64; cf. VII, 189-192). Del que comete un acto homosexual se dice que en vida es un Daeva y tras su muerte un Daeva incorporal (VIII, 98-106). En XIII, 21-22 se dice del que golpea a un perro que cuida del rebaño o de la aldea que «sufrirá el castigo de que su alma pase abrumada de angustia y de pena, de este Mundo a aquel que está por encima de la Tierra» sin que nadie le preste socorro[79]. De los que enseñan doctrina falsa, del que no recita los *Ghâthâs*, del que ha rechazado a Ahura Mazda, del que no quiere hacer ninguna obra buena, se dice «que debe morir y desaparecer», aunque no queda claro si se refiere

---

[78] La menstruación de la mujer provoca impureza, como se detalla en *Vendidad-Sadé* XVI. El hinduismo (*Leyes de Manú* 5, 66. 85) y el judaísmo (Lv 15,19-24) también consideraban la menstruación como causa de impureza.

[79] Hay toda una casuística dedicada al perro y a su protección en *Vendidad-Sadé* XIII-XV.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

a la muerte escatológica, para siempre (XVIII, 21-26). Finalmente, el que no ha borrado su impureza por mantener relaciones sexuales con una mujer menstruante «va a la mansión destinada a los malos» (XVIII, 151-152).

Si se atiende al conjunto del *Avesta*, y en particular a los *Ghâthâs* anteriormente estudiados, cabe suponer que tampoco aquí las penas son eternas, ya que la transformación y regeneración cósmica que supondrá la victoria total de Ahura Mazda sobre el Mal, supondrá la aniquilación total de éste y de todas sus manifestaciones, incluido el Infierno bajo cualquiera de sus denominaciones. En cualquier caso, el *Vendidad-Sadé* no hace mención de esta transformación, quizá porque su tema, como se ha visto, es otro. Pero quizá la suponga también.

III. **Conclusiones**

Llegado es el momento de concluir un capítulo tan importante como éste. En él se ha pretendido exponer las ideas principales que en torno a la muerte y a la escatología tiene la religión de Zarathustra tal como aparece en las partes principales y más completas del *Avesta*: los *Ghâthâs*, la parte más antigua y que parece recoger lo que podría haber sido el mensaje original de este profeta iranio, y el *Vendidad-Sadé*, posterior y perteneciente a la clase sacerdotal de los magos, una especie de «código sobre los demonios» que trata de la manera de restablecer la pureza en los múltiples casos de impureza, especialmente centrado en todo lo relativo al cadáver. Cabría destacar las siguientes conclusiones:

1. El pensamiento original de Zarathustra, lo mismo que su antropología, no parece reflejar un dualismo radical, aunque tampoco un estricto monoteísmo: Ahura Mazda, único dios supremo, es el creador de los dos Espíritus, uno del Bien y otro del Mal.
2. En este esquema al ser humano le queda el deber de optar, libremente, por uno de los dos Espíritus, y de ello dependerá el futuro de sí mismo tras la muerte. En este sentido, la religión de Zarathustra no pone el énfasis en lo ritual, y menos aún, en lo mágico como forma de influir en la divinidad, sino en la radicalidad moral de la decisión libremente tomada. Aquí se distanciaría claramente del antiguo vedismo indio, especialmente brahmánico, el cual ponía el énfasis en la estricta realización de los actos rituales.
3. La visión optimista de que el Espíritu del Bien, en última instancia Ahura Mazda, triunfará definitivamente sobre el Mal, a pesar de las dificultades por las que puedan pasar los seguidores del Bien, cuyo modelo es el mismo Zarathustra, hacen de la religión de Zarathustra

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

una de las primeras religiones en las que prime el optimismo sobre toda la realidad, y en la que se «solucione» el problema del mal.

4. Los antiguos *Ghâthâs* conjugan la idea de un juicio individual casi inmediato tras la muerte, que se realizará en y por el Puente Chinvat o del Retribuidor, creado por el mismo Ahura Mazda para tal fin, con la idea de la transformación total del Universo que se producirá cuando Ahura Mazda derrote a través del Fuego al Espíritu del Mal, a sus seguidores y a todas sus creaciones. Después de esta victoria, que llevará consigo un juicio universal, se producirá la transformación cósmica de toda la realidad, la re-creación de los cuerpos (que no resucitación, un término dudoso de aplicar a Zarathustra) y la destrucción del Infierno o «Mansión de Mentira» al que iban destinados los seguidores del Espíritu del Mal. En este sentido sí que se puede hablar de una auténtica escatología, pues no se atiende solamente al individuo, sino a toda la realidad creada. Una escatología de gran influencia sobre otras religiones de su tiempo, como el judaísmo, y posteriores de corte dualista, como el mitraísmo, el maniqueísmo, y algunas corrientes gnósticas.
5. El *Vendidad-Sadé*, por su parte, radicalizará el dualismo de Zarathustra presentando al mismo Ahura Mazda enfrentado directamente desde el momento de la creación con la divinidad maligna opositora. El contexto sacerdotal de esta obra primará el interés por los aspectos rituales, ausentes en los *Ghâthâs*, relativos a la pureza y a la impureza que harán del cadáver, humano o canino, una fuente de impureza por contacto tanto para el agua, tierra y fuego, elementos puros, como para el ser humano. Los espíritus demoníacos, Daevas y Nasús, atraídos por los cadáveres, deberán ser exorcizados. Hay en esta obra toda una gama de rituales para purificar objetos o personas contaminadas por un cadáver, y maneras de tratar al cadáver (las «torres del silencio»). La escatología individual, con insistencia en el Puente Chinvat, no se alejará mucho de la vista en los *Ghâthâs*, y aunque no se menciona la transformación cósmica que se producirá tras la victoria de Ahura Mazda sobre Agra Mainyús, el Espíritu del Mal, nada hace pensar que el *Vendidad-Sadé* se oponga a ésta.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Capítulo V

La muerte en las grandes culturas de América Precolombina

Este capítulo suele ser uno de los grandes ausentes en casi todas las obras generales de ámbito anglosajón, e incluso francés, que tratan el tema de la muerte desde la perspectiva de las religiones. S. F. G. Brandon no hace referencia a él en su gran libro; ni I. P. Couliano; tampoco J. Bowker, lo mismo que D. J. Davies, debido a que se centran en las grandes religiones actuales. Sólo en el libro de A. Toynbee y A. Koestler hay un breve capítulo dedicado a las civilizaciones precolombinas a cargo de C. Tickell. Y, obviamente, tampoco aparece en los estudios antropológicos más recientes enfocados a la atención sanitaria de los moribundos. Sin embargo, es importante tener en cuenta estas culturas por tratarse de las más florecientes e influyentes de todo la América precolombina, un continente al que no se debe olvidar si no se quiere pecar de «euro-centrismo», y porque, aunque cueste creerlo, muchas de sus creencias y prácticas siguen vivas hoy día en un no pocas veces difícil sincretismo con el cristianismo. Estas culturas son la maya, azteca e inca[1].

[1] Mayas, aztecas e incas son las tres grandes culturas americanas que mayor y más duradera proyección cultural y política tuvieron, pues formaron lo que podría llamarse, con algunos reparos, imperios. Pero no deben olvidarse otras muchas, la mayoría previas a ellas, de menor difusión pero de gran riqueza cultural. Es el caso, entre otras, de las culturas tolteca y olmeca en México; las culturas de la Costa y Sierra de Ecuador, de Perú (Chavín, Moche, Chimú…); la cultura Valdivia; la cultura Tiahuanaco en Bolivia; culturas chibchas en Colombia. Por razones obvias, este estudio se limita a las tres mencionadas, ya que agotar todas desbordaría ampliamente los límites de este libro.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

I. **La muerte en la cultura maya**

Este pueblo, vinculado en sus orígenes con los olmecas, ocupó la península del Yucatán y la actual Honduras británica, la zona de jungla inmediata al sur y las tierras altas de Guatemala y del oeste de Honduras. Dos grandes etapas históricas marcan el desarrollo de esta cultura. La primera, tradicionalmente llamada Viejo Imperio pero que hoy se prefiere denominar como Período Clasico, abarca desde el siglo IV d.C. hasta el siglo X d.C., tuvo lugar en los altos de Guatemala, Honduras y la base del Yucatán, y se caracterizó por ser una etapa relativamente pacífica, aunque no exenta de violencias como muestran las pinturas murales de Bonampak, y de desarrollo con la construcción de centros tan importantes como el propio Bonampak, Palenque, Tikal, Piedras Negras y Copán. Pero la conclusión de los terrenos cultivables o sublevaciones campesinas obligaron, al menos a las clases dirigentes, a un desplazamiento extensivo por la península del Yucatán. Es la llamada etapa Yucateca o Período Postclásico, tradicionalmente conocida como Nuevo Imperio o Renacimiento maya. Se fundan, principalmente, Chichén-Itzá (grupos de origen tolteca), Uxmal (los tutulsix) y Mayapán (los descendientes de Cocom o cocomes). La presencia de grupos de origen tolteca desde el siglo XII, o antes, que se inculturan con los mayas, incentivó aún más la guerra como instrumento de dominación y predominio. En este ambiente, la hegemonía de Mayapán impuso su dominio sobre las demás ciudades desde el siglo XII hasta mediados del XV, momento en el que se produce una sublevación de éstas que supuso la destrucción de Mayapán, iniciándose un abandono de las ciudades y un proceso de decadencia con guerras intestinas que duró hasta la llegada de los españoles en 1541, aunque el pequeño reino de Itzá no será ocupado por Martín de Ursúa hasta el 1697[2].

Un rápido repaso por la comprensión cosmológica de los mayas ayudará a entender su visión de la muerte[3]. La idea base es considerar el mundo como

---

[2] Además de los libros especializados que se mencionarán en este capítulo, y que contienen extensos apartados referidos a aspectos históricos, puede verse una introducción breve pero actualizada a la historia de las culturas precolombinas en M. BALLESTEROS GAIBROIS, *Historia de América*, Madrid (1990) 587-649. Las pp. 605-614 están dedicadas a los mayas; las pp. 619-625, a los aztecas, y las pp. 639-649, a los incas. Cf. también, P. BOSCH GIMPERA, *La América precolombina*, Barcelona 1975. Para más detalles acerca de las culturas mesoamericanas, W. HABERLAND, *Culturas de la América indígena. Mesoamérica y América Central*, México 1974; M. BALLESTEROS GAIBROIS, *La América media en vísperas de la llegada de los españoles*, Madrid 1992. Sobre los mayas en particular, además de las obras que citaré a continuación, M. RIVERA, *Los mayas de la antigüedad*, Madrid 1985.

[3] Para esta comprensión cosmológica, cf. M. RIVERA, *La religión maya*, Madrid (1986) 44-45; M. BALLESTEROS, *La América media en vísperas de la llegada de los españoles*, Madrid (1992) 39.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

una unión de tiempo y espacio, con una creencia en la repetición de soles o épocas, que nacen y se destruyen hasta el presente, idea que desarrollarán los aztecas. De ahí la importancia del Sol, como símbolo de vida, de orden y de esperanza. Espacialmente, el universo se concebía como una superposición, sobre un plano cuadrado, de los cielos (con trece niveles y un dios por nivel), la tierra (en medio) y el inframundo (con nueve niveles y un dios por cada uno). Precisamente, la creación del mundo se consideraba consecuencia de la terrible lucha entre los Trece dioses del cielo y los Nueve dioses del inframundo[4]. Este plano cuadrado tiene por esquinas los puntos cardinales, cada uno con un color: Este, rojo; Oeste, negro; Sur, amarillo; Norte, blanco. Y el centro vertical, de color verde, de ese universo lo ocupa el árbol de la vida, la ceiba (*yaxchê*), que hunde sus raíces en el inframundo y se eleva hasta el cielo. Más adelante se verá cuál fue el origen mítico de este árbol, pues es fundamental para la comprensión maya de la muerte.

En opinión de M. Ballesteros, el conjunto de creencias mayas tenía tres objetivos concretos: 1º) Legitimar el desigual valor de las clases sociales, especialmente las élites. 2º) Por el conjunto de sus creencias, salvar el escollo de la muerte gracias a las actividades adivinatorias. 3º) Basar toda la «filosofía» religiosa en datos ciertos, matemáticamente exactos, del movimiento de los astros, lo que permitía y daba fuerza a los conjuros, vaticinios y adivinaciones[5]. Precisamente, este segundo objetivo es el más vinculado con el tema de la muerte. A continuación se presentan las principales ideas que en torno a la muerte tenía esta rica cultura, posiblemente la más desarrollada de Mesoamérica.

Parece que el temor a la muerte era una preocupación muy marcada entre los mayas. Diego de Landa, tercer obispo del Yucatán y fuente fundamental para el conocimiento de la civilización maya, describe así, en 1566, el profundo temor que los mayas sentían ante la muerte:

> Que esta gente tenía mucho, excesivo temor a la muerte y lo mostraban en que todos los servicios que a sus dioses hacían no eran por otro fin ni para otra cosa sino para que les diesen salud y vida y mantenimientos.

---

[4] Como se relata en el *Chilam Balam* de Chumayel, libro esotérico que recoge antiguas tradiciones mayas. *Chilam* significa «intérprete» y *Balam*, «jaguar», pero podría tratarse también de un nombre propio. El relato de esta creación consecuencia de una lucha de dioses puede leerse en el capítulo VI de la edición de M. RIVERA, *Chilam Balam de Chumayel*, Madrid (1986) 93-99.

[5] M. BALLESTEROS, *op. cit.*, 38. Por estos objetivos, M. BALLESTEROS considera en esta misma obra, p. 39, que la religión maya era artificial, obra de las elucubraciones de los sacerdotes y sin arraigo, fuera del dominio autoritario, en la sociedad. Lo que explicaría, más que el éxito de la evangelización cristiana, que a la llegada de los españoles todo este sistema religioso desapareciera, perdurando sólo algunos elementos supersticiosos relativos a las adivinaciones.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Pero ya que venían a morir, era cosa de ver las lástimas y llantos que por sus difuntos hacían y la tristeza grande que les causaban. Llorábanlos de día en silencio y de noche a altos y muy dolorosos gritos que era lástima oírlos. Andaban a maravilla tristes muchos días. Hacían abstinencias y ayunos por el difunto, especialmente el marido o la mujer, y decían (del difunto) que se lo había llevado el diablo, porque de él pensaban que les venían todos los males, en especial la muerte (Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, cap. V)[6].

El dios de la muerte formaba parte lógica de la corte infernal, pero también influía sobre la tierra y sus habitantes, como ha descrito Landa. Su representación más propia es la de un esqueleto o la de una figura corporal humana con manchas como signo de descomposición y con una calavera por cabeza[7]. Tenía varias nombres: Kisín (de *kis*, ventosear), al que se representaba a veces expulsando excrementos o ventosidades anales; Yum Cimil o Kimil («Señor de la Muerte»), Yum Tsek («Señor de la Calavera»). En el Yucatán de la época tardía se le conoce como Ah Puch y Xilbabá, que es también el nombre del Infierno o Inframundo. Atendiendo al número de sus representaciones en los Códices de Dresde, Trocortesiano (Madrid) y Peresiano (París), 88 veces, S.G. Morley sitúa a Ah Puch en el cuarto lugar de los dioses más representados, después de Itzamná, Señor de los Cielos, de Chac, dios de la lluvia, y de Ah Mun o Yum Kax, dios del Maíz[8]. Era un dios importante debido al gran temor que sentían los mayas hacia la muerte, y creían que todo mal, especialmente la muerte, venía de este dios. Su figura está asociada con el dios de la guerra y de los sacrificios humanos, costumbre practicada por los mayas en ceremonias periódicas relacionadas con los ritmos cósmicos y en momentos de malos augurios, o de crisis de hambre o sequía[9]. Su constante compañía son el perro, el ave Moán y la lechuza, considerados criaturas de mal agüero. Personifica el número 10,

---

[6] Edición de M. RIVERA, Diego DE LANDA. *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid (1985) 100-101.

[7] Ambas representaciones del dios de la muerte se pueden ver, por ejemplo, en las páginas 11a, 12b y 15c del *Códice de Dresde*, y como apunta J.E.S. THOMPSON, *Comentario al Códice de Dresde*, México (1988) 109, vaticinan augurios desfavorables. Véase también L.E. SOTELO, «Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo» en M. DE LA GARZA-M.I. NÁJERA (eds.), *Religión maya*, Madrid (2002) 83-114 (especialmente pp. 104-109).

[8] S.G. MORLEY, *La civilización maya.*, México (1953) 255.

[9] De los sacrificios humanos y su sentido se hablará con más detalle en el apartado dedicado a los aztecas, pues éstos fueron quienes más los practicaron. De lo que no cabe duda, por diversos hallazgos arqueológicos, es de que también los mayas practicaron sacrificios humanos, al menos desde el siglo VIII d.C.. Me acuerdo que cuando tuve ocasión de visitar las ruinas de Copán (Honduras) en 1991, el guía nos dijo que los mayas, a diferencia de los aztecas, no realizaban sacrificios humanos. Idea de la que también participaba (¿intencionadamente?) Bartolomé DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, lib. III, cap. CXLIII. Véase también D. STUART, «La ideología del sacrificio entre los mayas», *Arqueología Mexicana* 11 (2003) 24-29.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

su color es el amarillo, y es la deidad patrona del día décimo, llamado precisamente Cimi («muerte»)[10].

Los mayas creían en la inmortalidad del alma y en la vida de ultratumba al desprenderse del cuerpo. La vida futura se dividía, según Landa, en vida buena y mala, en una morada de descanso y en un lugar de tormento, pero, como se verá más adelante, una concepción moral dualista que condicione la vida *post mortem* no es propia de la cultura maya, ni tampoco de la azteca e inca, y posiblemente sea interpolación cristiana de los cronistas. Los que se suicidan ahorcándose, los guerreros muertos en combate, las mujeres que morían de parto y los sacerdotes iban directamente al paraíso, en el que no había dolor ni sufrimiento y sí abundancia de buena comida y bebida, y donde crecía el *yaxché* (ceiba), árbol sagrado de los mayas, bajo cuyas ramas descansaban.

Es curioso que el mismo Diego de Landa, practique el comparativismo religioso cuando escribe, refiriéndose a la costumbre del «bautismo» o *zihil* («nacer de nuevo u otra vez») habida entre los indios del Yucatán:

> Lo que pensaban (que) recibían en el (bautismo) era una previa disposición para ser buenos en sus costumbres y no ser dañados por los demonios en las cosas temporales, y venir, mediante él y su buena vida, a conseguir la gloria que ellos esperaban, en la cual, según en la de Mahoma, habían de usar de manjares y bebidas (*Relación de las cosas de Yucatán*, cap. V)[11].

Llama la atención la consideración que se tenía ante el suicidio, el cual no era visto como algo malo o penoso, sino como una manera, en momentos de sufrimiento, de alcanzar el paraíso con la guía de la diosa de la horca *Ixtab*:

> Decían también, y lo tenían por muy cierto, (que) iban a esta su gloria los que se ahorcaban; y así había muchos que con pequeñas ocasiones de tristeza, trabajos o enfermedades, se ahorcaban para salir de ellas e ir a descansar a su gloria donde, decían, los venía a llevar la diosa de la horca que llamaban *Ixtab* (*Relación de las cosas de Yucatán*, cap. V)[12].

En cambio, los de mala vida iban al infierno, a la región inferior, que estaba formada de nueve capas con un dios cada uno y todos llamados «Señores de la Noche», siendo muy difícil identificarlos. Este inframundo recibía el nombre de Mitnal[13] o también Xibalbá[14], donde los demonios

---

[10] M. RIVERA, *La religión maya*, Madrid (1986) 102.

[11] Edición de M. RIVERA, 84.

[12] *Ibid.*, 102.

[13] Como se denomina en Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, cap. V, al que parece seguir S.G. MORLEY, *La civilización maya*, México (1953) 249.

[14] Como se denomina en el libro sagrado del pueblo quiché y que recoge su origen mitológico, el *Popol Vuh*, caps. VII, I-XII, al que parece seguir M. BALLESTEROS, *La América media*..., 39. Este término parece designar la Región del Temor ya que la raíz *xibal* tiene el sentido de miedo, temor; cf. I. E. SOTELO, *op. cit.*, 104-105.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

atormentaban a los que allí iban con hambre, frío, cansancio y tristeza. El Señor de la Muerte, Hunhau (= 1 Ahau) presidía este infierno[15]. Ambos, paraíso e infierno eran eternos.

En una religión cosmológica y solar como era la maya (y la azteca e inca), el inframundo es también el trayecto seguido por el Sol durante la noche, además del lugar por el que atraviesan los difuntos o donde moran para siempre. El ciclo solar diario de muerte y «resurrección» convierte a este astro en paradigma del itinerario de ultratumba y también del ciclo de la vida humana. Por lo tanto, también se encuentra muy vinculado con la muerte y el inframundo[16]. De alguna manera el Sol se convierte en el psicompompo o guía de los muertos en su descenso al Xilbabá[17].

Además de Landa, una fuente fundamental para el conocimiento de la cultura maya es el *Popol Vuh*, el libro sagrado de los quichés que recoge las tradiciones mitológicas acerca del origen de este pueblo y que el dominico Francisco Ximénez copió y tradujo al castellano en el siglo XVII[18]. Dentro de esta obra de compleja lectura, cabe destacar dos secuencias en las que se relatan dos viajes dramáticos al inframundo de Xibalba y que culminan con la muerte de sus protagonistas: en primer lugar el realizado por los hermanos Hunhunahpu y Ucub Hunahpu, capítulo VII, y, en segundo lugar, el realizado por sus hijos gemelos Hunahpu y Xbalanque, capítulos XI y XII. En ellos se reflejan las ideas fundamentales en torno a la concepción que de la muerte tenían los mayas.

---

[15] LANDA, cap. V.

[16] El Sol no sólo muere cada noche, sino también cuando se produce un eclipse, como se atestigua en el siguiente texto del *Chilam Balam* de Chumayel: «Y fue mordido el rostro del Sol. Y se obscureció y se apagó su rostro. Y entonces se espantaron arriba. «¡Se ha quemado! ¡ha muerto nuestro dios!» decían sus sacerdotes. Y empezaban a pensar en hacer una pintura de la figura del Sol, cuando tembló la tierra y vieron la Luna» (cap. I; traducción de M. RIVERA, 65). El 11 de agosto de 1999 se vivió el último eclipse de Sol del siglo XX, que provocó mucha curiosidad y el auge de muchos visionarios apocalípticos de pacotilla. Pero muy pocos habrán reparado en su significado cultural. Seguramente, algún anciano descendiente de los antiguos mayas, temeroso ante el acontecimiento, habrá advertido a sus despreocupados nietos del peligro que corrían, aconsejándoles no salir de casa, y quizá haya dibujado un Sol en la casa familiar para protegerla.

[17] M. RIVERA, *La religión maya*, Madrid (1986) 193. En Chichén Itzá se encontró un pozo natural que se empleó como cenote de sacrificios, al que se arrojaban especialmente niños y mujeres (¿por ser considerados más puros?) con fines oraculares, en el caso de que alguna víctima pudiera salir viva de ahí con algún mensaje de los dioses; práctica atestiguada en el *Chilam Balam* de Chumayel, cap. I en la edición de M. RIVERA, 63. Pero es posible también que este pozo natural haya sido considerado como una de las entradas al Xibalbá.

[18] *Popol Vuh* significa literalmente «libro de la estera», porque sobre una estera se reunía el Consejo de los grandes sacerdotes. Con otras palabras, «Libro del Consejo».

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

En ambos viajes la causa del descenso al infierno es la misma: las dos parejas de protagonistas están jugando al juego de pelota[19] y los señores del inframundo, con Huncame y Ucub Came a la cabeza, se sienten perturbados por sus ruidos y deciden acabar con ellos. En el primer caso, se reúne el consejo de los señores del infierno, formado por una serie de divinidades causantes de todo tipo de enfermedades y de desgracias mortales contra los hombres, entre las que está el ya mencionado Ahalpuh, con el fin de determinar cómo engañarlos para hacerlos bajar. Les envían mensajeros a Hunhunahpu y a Ucub Hunahpu a decirles que quieren que vayan al infierno a divertirles con su juego de pelota. Éstos aceptan y se despiden de su madre llorosa. Los mensajeros del infierno les guían por un camino muy dificultoso para llegar al inframundo, que se describe de la siguiente manera:

> (…) y tomando el camino que allá va y llegando a unas escaleras muy agrias de bajar, y habiendo bajado con mucho trabajo, llegaron a una barranca muy profunda y angosta que se llamaba la barranca fuerte, por donde pasaba un río muy rápido y violento; y pasando de aquí con mucho riesgo pasaron después el agua que se trueca; llegaron a unas estacadas de puntas muy agudas, las pasaron sin lastimarse; y de allí llegaron a la encrucijada de un camino que se partía en cuatro (*Popol Vuh*, cap. VII)[20].

A partir de aquí comienza un pequeño calvario para los protagonistas, pues son sometidos a un tipo de pruebas que siempre fallan y que provocan las risas de los señores del infierno: no aciertan con el camino a elegir; se queman al sentarse en un banco de piedra ardiendo; son llevados a una sala muy oscura y son incapaces de mantener intactos durante toda la noche una raya de ocote y dos cigarros de tabaco que les dan para alumbrarse. A continuación se describen los castigos que hay en el infierno, en los cuales no caen ninguno de los dos, y que se corresponden en parte con los descritos por Landa:

> (…) el primero [tormento] era aquella casa oscura, donde no había más que tinieblas; el segundo era la casa donde tiritaban porque era mucho el frío que allí hacía; el tercero era la casa de tigres donde sólo había de aquestos animales (…); el cuarto era la casa de los murciélagos (…);

---

[19] El juego de pelota era más que un deporte, en él se representaban los mitos de creación y los antagonismos cosmológicos, y a veces estaba asociado con el sacrificio humano por decapitación. Cf. M. Rivera, 182-184. No debe extrañar, por tanto, su vinculación con el Xilbabá.

[20] Edición de C. Sáenz de Santa María, Madrid (1988) 77-78. En esta edición se habla de «infierno» sin más y no aparece Xibalbá como referido al mismo, pero en la versión de E. Abreu Gómez sí aparece. Cf. E. Abreu, *Leyendas y consejas del antiguo Yucatán*. México (1995) 123-271.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 19

Hunahpu

> el quinto era una casa llena de navajas de chay muy agudas y afiladas que rechinaban unas con otras; muchos eran los castigos del infierno (…) (*Popol Vuh*, cap. VII)[21].

Pero, como ya se ha dicho, Hunhunahpu y Hucub Hunaphu fracasaron en la última prueba y fueron condenados a morir y a ser olvidados. Fueron despedazados y a Hunhunahpu le cortaron la cabeza. Su cuerpo fue enterrado junto con su hermano, pero su cabeza fue depositada en el camino en un horcón, pero...

> apenas fue allí puesta cuando el árbol fructificó, que antes era infructífico, y el fruto que dio fue lo que llamamos ahora jícaras, y llenándose todo el árbol de ellas ya no se supo cuál era la cabeza de Hunhunahpu, porque todo se confundió; de que todos se maravillaron mucho, el Huncame y el Ucub Came, y todos los del infierno que iban a ver esta maravilla, no podían distinguir dónde estaba la cabeza. En mucha estimación tuvieron los del infierno aqueste árbol por aquesta maravilla, y así mandaron que ninguno cogiera de aquesta fruta ni se pusiese debajo de aquel árbol (*Popol Vuh*, cap. VII)[22].

Lo que esta especie de extraño viaje iniciático dice está muy claro. Destacarían tres ideas:

---

[21] C. Sáenz de Santa María, 79.

[22] *Ibid.*, 80.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

1.º La entrada al infierno parece casi un capricho de los señores del inframundo, pues los protagonistas no han hecho nada malo merecedor de semejante castigo. Por lo tanto, el infierno, y el destino *post mortem* en general, no se encuentra en el pensamiento maya determinado por el comportamiento moral. Esto, como se verá, tampoco ocurre entre los aztecas e incas, aunque los cronistas, lo mismo le pudo pasar a Landa, mezclaron sus ideas cristianas sobre el paraíso y el infierno.
2.º La muerte es, en un principio, la destrucción y el olvido de la persona. A los protagonistas no se les condena a las penas del infierno, sino a la muerte y al olvido.
3.º A pesar de esto, de la muerte surge la vida y Hunhunahpu se transforma en una especie de dios vegetal. Como dice Girard, se produce también una solidaridad entre lo agrario y lo funerario. De la muerte, de la semilla o del ser humano, nace la vida. Por eso, para el maya, la muerte no es el final de la existencia, sino un cambio de modalidad[23].

La segunda escena que aquí interesa es la del mismo viaje que realizan Hunahpú y Xbalanque, hijos de la doncella Xquic, fecundada milagrosamente de Hunhunahpu al recibir un salivazo de la cabeza de éste cuando Xquic supo del árbol y quiso recoger su fruto (capítulo VIII). Los dos gemelos vuelven al mismo lugar abandonado donde sus padres jugaban al juego de pelota. Los señores del Xibalbá vuelven a importunarse y deciden enviarles mensajeros para invitarles a jugar con ellos a pelota en el inframundo. Después de enterados, los gemelos aceptan, pero esta vez al despedirse de su abuela le dejan la siguiente señal:

> «(…) aquestas dos cañas sembramos, cada uno la suya, si aquestas cañas se secaren, es señal que somos muertos, pero si retoñan es señal de que vivimos». Partiéronse con esto dejando sembradas las cañas en tierra seca delante de su misma casa (*Popol Vuh,* cap. XI)[24].

Inician el descenso al infierno a través de un recorrido muy semejante al de sus padres, aunque aquí se especifica que había dos ríos, uno de materia y otro de sangre, que cruzaron sin dificultad. Como ya conocían las pruebas por las que pasaron sus padres, lograron astutamente superarlas todas, incluso salieron indemnes de los tormentos de las diferentes casas del

---

[23] R. Girard, *Los mayas eternos*, México (1962) 285-287. M. Rivera, *La religión maya*, Madrid (1986) 101, 108, señala también la ambigüedad del Inframundo, que es lugar de muerte, pero también lugar donde brota la fuerza generadora, donde hunde sus raíces el árbol de la vida.

[24] C. Sáenz de Santa María, 97-98.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

infierno por las que no pasaron sus padres, y aunque en un trance Hunahpú perdió la cabeza, su hermano logró recomponerla primero labrando una semejante a partir de una tortuga y luego intercambiándola por la auténtica. De esta manera, salieron victoriosos de su primer envite con los señores del Xibalbá. Éstos volverán a intentar matar a la pareja de gemelos divinos. Para ello se servirán de unos adivinos para que averigüen de qué forma se les puede matar. Pero la respuesta que reciben es negativa. Ambos son inmortales y «resucitarán» siempre:

> Si dijeren: ¿No será bueno que sean despedazados y sus huesos echados en un hoyo? Decid que no. ¡Porque resucitaremos otra vez! Y si dijeren: ¿No será bueno que los ahorquemos? Decid que no, porque hemos de volver a sus presencias. Y si dijeren: ¿No será bueno que sus huesos los echemos en un río? ¡Decid que no se podrá hacer, y que nuestros huesos sean molidos así como se muele el maíz en la piedra, y que luego echen estos huesos y carne molida en las corrientes del río para que se desparramen por todos los cerros y barrancos, y tenéis cuidado de decir esto que os habemos dicho! (*Popol Vuh*, cap. XII)[25].

Los gemelos, a sabiendas de estos propósitos aviesos, bajan al infierno y ante los señores del Xibalbá se arrojan en cruz a las llamas, pereciendo ante la alegría de sus enemigos y provocando que las cañas que dejaron a su abuela se secaran. Sus huesos fueron molidos, hechos polvo y arrojados al río, pero se convirtieron en dos hermosos mancebos que lograron escapar con ropas de mendigo, sin ser reconocidos, lo que hizo que las cañas rebrotaran para alegría de la anciana. Con esta apariencia se hicieron famosos haciendo prodigios como matar, descuartizar y quemarse el uno al otro y volver a revivir. Lo mismxo con otras personas, cosas o animales. Los señores del infierno, conocedores de estas hazañas sin saber quiénes las realizaban realmente, les invitaron a bajar al inframundo para repetirlas ante ellos. Y así lo hacen. El éxito es enorme: despedazan a un perro y lo vuelven a resucitar; hacen pedazos a un hombre y le arrancan el corazón ofreciéndolo en alto, en una clara reminiscencia del sacrificio humano, y lo vuelven a la vida; incluso ellos mismos se descuartizaron sin ningún problema. Ante esto, los señores les piden que también a ellos los despedacen para resucitarlos después. Los gemelos hacen lo primero y no lo segundo, con lo que derrotan a los señores del Xibalbá. Es entonces cuando muestran su identidad y su verdadera intención al bajar al inframundo: vengar a sus padres. Para evitar ser destruidos del todo, los señores se arrodillan, piden misericordia y confiesan su crimen. Los gemelos les perdonan y les exigen, en lo que parece una interpolación o interpretación cristiana, que el infierno sólo sea habitáculo para los malos:

---

[25] C. Sáenz de Santa María, 105-106.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

> ¡(…) nada tenéis que ver con los vasallos esclarecidos e ilustres, sólo tenéis entrada y cabida con los malos, los tristes, los pecadores; y guardaos de que sea repentina la muerte de los hombres y oíd y atended sobre esta enfermedad de cursos de sangre y pulmonía! (*Popol Vuh*, cap. XII)[26].

Con esta derrota, el imperio del Xibalbá y sus señores queda derrotado. Se deja claro que nunca fueron dioses, pero sí enemigos terribles de los hombres, que ahora son despreciados. Victoriosos, los gemelos desentierran a sus padres y se reencuentran con ellos. El colofón de esta importante secuencia ilumina sobre la esperanza *post mortem* de los mayas:

> Esto fue lo que les dijeron a sus padres cuando los vieron después de vencidos los señores del infierno y subiéndose acá al mundo y el uno de sus padres fue puesto por sol y el otro por luna; y también subieron los cuatrocientos muchachos que mató el Sipacna; y aquestos fueron sus compañeros porque éstos fueron puestos por estrellas en el cielo (*Popol Vuh*, cap. XII)[27].

Las ideas fundamentales de esta interesantísima secuencia son las siguientes:

1.° Como la escena anterior, se deja claro que para «resucitar» hay que pasar ineludiblemente por la muerte, por el infierno. Morir para vivir.
2.° Se retoma la anterior idea de la regeneración tras la muerte en clave vegetal, lo que se ve en el episodio de las cañas secas y rebrotadas.
3.° Se relaciona el sacrificio humano con la vuelta a la vida. La víctima ofrendada a la divinidad vuelve a la vida al unirse a ésta o al menos favorece que la vida continúe.
4.° La secuencia ha sufrido quizá una interpretación cristiana cuando los gemelos exigen que sólo los malos y pecadores pueden ir al infierno.
5.° Como novedad con la secuencia anterior, se vincula la muerte y «resurrección» con los ciclos solar y lunar. De la misma manera, al morir, el hombre se incorpora, lo mismo que los cuatrocientos jóvenes, a las estrellas, formando así parte del cortejo solar.

Para la escatología maya, los muertos son, por tanto, la compañía del Sol[28]. Es decir, vida, muerte y regeneración están estrechamente entrelazados y tienen al ciclo solar como paradigma. Idea que también aparece en una cultura relacionada con la maya: la azteca.

---

[26] *Ibid.*, 109. Precisamente, la versión de E. ABREU omite esta exigencia.
[27] *Ibid.*, 110.
[28] R. GIRARD, *op. cit.*, 284.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

En cuanto a las costumbres funerarias, tras la muerte, envolvían el cuerpo en una mortaja y llenaban la boca del difunto con maíz molido (*koyem*) y una o más cuentas de jade para que en la otra vida no le faltara de comer. La gente pobre era enterrada bajo el piso de la casa o detrás de ella, o en fosas comunes, como en Chichén Itzá, y generalmente se quemaba la casa de palos y paja del difunto[29]. En cambio, los cadáveres de los nobles y de las personas de valía se quemaban y sus cenizas se depositaban en grandes vasijas, sobre las que se edificaban templos. Los descubrimientos de la tumba del rey Pacal en el Templo de las Inscripciones de Palenque, y los hallazgos de Tikal, han demostrado que las pirámides mayas no eran sólo templos, sino también tumbas familiares dinásticas de los reyes, en las que se deificaban a los reyes difuntos y a sus antepasados. El poder dinástico era asociado con el ciclo solar: lo mismo que renace el Sol cada mañana, la monarquía divina lo hace en cada nuevo rey de la dinastía. Como dice M. Rivera, se produce «una transferencia de los poderes genésicos y vivificadores del sol al rey»[30].

En el norte de Yucatán, cuenta Landa, las cenizas de los nobles se depositaban en estatuas vacías hechas de barro o madera. Los Señores Cocomes hervían el cadáver hasta descarnarlo, y aserraban la mitad posterior de la cabeza, rellenando con resina la parte carnosa de la cara[31].

S.G. Morley relata una extraña costumbre funeraria que se practicaba en las aldeas más remotas del Yucatán y de la que se decía haber sido muy común en tiempos pasados, pero que no aparece atestiguada en ninguna fuente. Se llama el *bool kebán* o *antah bool zipil*, «ayuda en el pago del pecado», y consiste en una participación simbólica en los pecados del difunto por sus parientes y amigos: se colocaba al muerto en una tina larga de madera y se lavaba el cuerpo con *atole*, bebida caliente hecha de maíz molido. Después el *atole* se distribuía y bebía entre los asistentes, asumiendo así cada uno una parte de sus pecados. Pero Morley, en mi opinión acertadamente, duda de la antigüedad de esta práctica[32].

---

[29] LANDA, cap. V; S.G. MORLEY, 231; M. BALLESTEROS, *La América media*…, 38. Landa añade que no abandonaban la casa del difunto «cuando había en ella mucha gente con cuya compañía perdían algo del miedo que les quedaba de la muerte». Véase también M.I. NÁJERA, «Rituales y hombres religiosos» en M. DE LA GARZA-M.I. NÁJERA (eds.), *Religión maya*, Madrid (2002) 115-138 (especialmente pp. 133-135).

[30] M. RIVERA, *La religión de los mayas*, 143. El primer capítulo del *Chilam Balam* de Chumayel trata precisamente de los orígenes míticos de las tribus y de los antepasados, divinizados, fundadores de la sociedad.

[31] LANDA, cap. V.

[32] S.G. MORLEY, 232. R. GIRARD, 282, recoge también la misma práctica entre los chortis, aunque no parece cuestionar su antigüedad.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Es momento de aproximarse a una cultura, en parte heredera de la maya, donde la muerte adquiere todavía tintes más dramáticos: la cultura azteca.

II. **La muerte en la cultura azteca**

La última de las tribus que entraron en el valle de México después del colapso de la civilización tolteca en el siglo XII d.C. fue el grupo que suele denominarse como aztecas[33], aunque ellos se llamaban a sí mismos *mexica* o *tenochca*. Durante cierto tiempo vivieron pobremente en las orillas del lago Texcoco, pero en 1325 ó 1345, según diferentes interpretaciones de las fuentes, se les permitió fundar una ciudad en un lugar deshabitado a la que llamaron Tenochtitlán[34]. En 1428 Tenochtitlán se transformó en un Estado independiente, aliado de Texcoco y Tlacopan, con los que formó y encabezó una Triple Alianza que gobernó la mayor parte del México actual, desde la zona desértica del Norte hasta Oaxaca en el Sur, extendiéndose incluso hasta la frontera con Guatemala. No se trataba de un Imperio unificado; los Estados vasallos mantenían cierta independencia mientras se mantuvieran fieles y pagaran regularmente sus tributos. Pero la estructura militar de los aztecas dominada por los guerreros y una mitología al servicio de ese poder, propiciaron que el dios de la guerra Huitzilopochtli se convirtiera en un dios principal al que había que sacrificarle gran cantidad de prisioneros de guerra, lo que justificaba un sistema de guerras constante que no terminó hasta la llegada de los españoles en 1521.

Pero la conversión de Huitzilopochtli, un dios inicialmente menor y local propio de los aztecas, en dios principal, a veces confundido con Tonatiuh, el Sol, y con rasgos del dios nocturno Tezcatlipoca, dios creador y de los guerreros, no fue casual. En opinión de G. W. Conrad y A. A. Demarest[35], fue el resultado del plan de propaganda azteca a favor de las clases dirigentes. La cosmología im-

---

[33] Conviene matizar algunos conceptos siguiendo a M. GRAULICH, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid (1990) 19: Por «mesoamericanos» debe entenderse a los antiguos habitantes de un área que se extiende desde los ríos Sinaloa, Lerma y Pánuco, situados al norte de México, hasta Honduras, y el norte de Costa Rica en la costa del Pacífico, en América Central. Por «mexicas» se entiende el pueblo de lengua náhuatl que en el siglo XIV o comienzos del XV se apoderó de Tenochtitlán y desde donde extendió su dominio. Por «aztecas» se entiende los pueblos que vivieron en México central durante el período postclásico reciente (1200-1521 d.C.) y que formaron parte del imperio creado por los mexicas.

[34] Puede verse una introducción al desarrollo y organización de esta ciudad en J.A. SABLOFF, *Las ciudades del antiguo México*, Barcelona (1991) 117-130, 196-197.

[35] G.W. CONRAD-A.A. DUMAREST, *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, Madrid, 1988, especialmente las pp. 25-105.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

perial sostenía que los aztecas debían inexorablemente cautivar prisioneros en la guerra y sacrificarlos al dios; la fuerza espiritual de los guerreros enemigos sacrificados fortalecería al Sol y retrasaría su ineludible destrucción por las fuerzas de la oscuridad. Precisamente, en el plano cosmológico se pensaba que estaban viviendo el fin del ciclo del Quinto Sol, que vendría acompañado de terremotos y hambre, lo que acrecentó la necesidad de incrementar los sacrificios, en un intento de frenar el proceso destructor y preservar el universo[36]. El azteca se consideraba el pueblo elegido de Huitzilopochtli, del Sol, y por tanto encargado de proporcionarle alimento.

Aunque es cierto que otros pueblos, incluso mesoamericanos[37], realizaron sacrificios humanos, generalmente éstos nunca fueron muy abundantes y sólo se practicaban en tiempos de crisis. Pero posiblemente no haya habido una cultura que haya realizado tantas hecatombes de sacrificios humanos y con tanta frecuencia como la azteca. En Tenochtitlán se practicaban sacrificios de la comunidad y sacrificios individuales. Los primeros eran ofrecidos en momentos de crisis y de desequilibrio de las fuerzas motoras del cosmos y relacionados con el ciclo anual de la naturaleza, aunque entre los aztecas eran muy abundantes[38]. Las víctimas se consideraban sagradas

---

[36] Según esta compleja cosmología, los cuatro Soles anteriores estuvieron bajo el influjo, respectivamente, de los signos 4 Jaguar, 4 Viento, 4 Lluvia y 4 Agua, y en cada uno de ellos diversos cataclismos asociados a estos nombres acabaron con el Sol y con la humanidad, recreándose una humanidad distinta después de cada destrucción. El quinto Sol estaba bajo el influjo del signo 4 Movimiento. Sobre esta cosmología, cf. M. GRAULICH, *op. cit.*, capítulos III-VII. Sin embargo, E. MATOS, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México (1998) 62-63, no comparte la opinión de que se realicen dichos sacrificios para evitar la destrucción del Quinto Sol, sino simplemente para que continúe su andar y cumpla su destino como los soles anteriores, que también desaparecieron.

[37] Y. GONZÁLEZ, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México (1994) 304, asevera que de acuerdo con las evidencias arqueológicas, el sacrificio humano se practicaba desde el Preclásico (1200 a.C.-100 d.C.) en distintas áreas. Posiblemente la forma más extendida de matar a la víctima era cortándole la cabeza, aunque hay evidencia en el Clásico (200-900 d.C.), sobre todo en el área maya y en Teotihuacán, de que también había una forma de extracción del corazón, que parece haber diferido un tanto de la técnica empleada en el Postclásico (900-1521 d.C.). Con los toltecas se dio más importancia al sacrificio por extracción del corazón, costumbre que se fue implantando.

[38] Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro II, describe detalladamente las fiestas y los sacrificios humanos que en ellas practicaban los aztecas. Lo mismo hace Francisco Javier CLAVIJERO, en 1780, en su *Historia antigua de México*, lib. VI. Cf. también, M. GRAULICH, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid 1990. Por razones de brevedad no se analizan los detalles de estas fiestas ni las formas de sacrificio que eran variadas según fiestas y divinidades: extracción del corazón, la más frecuente, quema y posterior extracción del corazón, decapitación, asaetamiento, combate gladiatorio y deshollamiento en vivo fueron practicados por mayas y aztecas. Estos últimos no practicaron el ahogamiento en pozos con fines oraculares, como sí los mayas, en particular en el pozo de Chichén Itzá.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

e incluso a veces representaban a la misma divinidad a la que iban a ser sacrificadas, quizá, entre otras razones religiosas, para evitar una posible contraviolencia por parte de una sociedad hastiada de tantos sacrificios[39]. Los segundos eran trofeos de guerra de los guerreros, que proporcionaban la fuerza del enemigo muerto, y por tanto poder, al comer a la víctima. Ambos tipos de sacrificios servían para reforzar el poder del Estado[40].

Sobre los sacrificios humanos, baste con dejar claro que muchos miles de seres humanos fueron sacrificados desde una perspectiva religiosa de caracteres cósmicos, alimentar el Sol y mantener el orden del universo, una contrapartida lógica cuando se cree que los dioses también mueren y que dieron su vida durante el acto creador. Pero también fueron sacrificados desde una perspectiva de poder y dominio para justificar el imperio de los aztecas. Su muerte ofrecía poder colectivamente al Estado e individualmente a los que consumían su carne[41]. Estas víctimas no eran vistas como algo despreciable sino, todo lo contrario, como encarnaciones de las distintas divinidades, dado que su carne servía de comunión con las divinidades. Lo mismo que el Sol moría por la noche, dominada por la Luna, para volver victorioso al día siguiente, acontecimiento que creían los aztecas ayudaban a conseguir con los sacrificios humanos, la vida y la muerte no son más que parte del mismo proceso regenerativo[42], en el que la tierra, como lugar

---

[39] Como opina Y. González, *op. cit.*, 306-308.

[40] Hay que evitar interpretaciones erróneas acerca de los sacrificios humanos y de la antropofagia ritual de los aztecas, como las divulgadas por M. Harris, *Caníbales y reyes*, Barcelona (1986) 122-140, según las cuales una excesiva presión demográfica y una escasez de proteínas obligaron a eliminar población y a consumir proteínas humanas. Como indican G.W. Conrad y A.A. Dumarest, *op. cit.*, 198-216, semejante presión demográfica no está demostrada y los tributos podían proporcionar a los señores las proteínas necesarias. Por otro lado, esta teoría no explica por qué la mayoría de sacrificados eran varones. Además, M. Harris comete errores graves como decir que el Códice de Dresde, que es maya, fue escrito en lengua náhuatl.

[41] Diego Muñoz de Camargo, en 1585, *Historia de Tlaxcala*, lib. I, cap. XVII, fue el primer cronista que intentó interpretar la antropofagia de los aztecas desde un punto de vista no religioso (siempre vista como idolatría u obra del demonio por los demás cronistas), considerándola como un acto de venganza contra los enemigos que acabó con el tiempo convirtiéndose en costumbre. Hoy se sabe que se trataba de una teofagia o canibalismo divino, pues la víctima se identificaba con la imagen viva de la divinidad.

[42] Cf. G.C. Vaillant, *La civilización azteca*, México (1955) 168; J. Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México (1972) 113; A. Caso, *El pueblo del Sol*, México (1996) 23. E. Matos, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México 1998, desarrollará ampliamente estas ideas. Es significativo, en este sentido, que en algunos códices se represente a la muerte relacionada con el Sol. Así, por ejemplo, en el primer folio del *Códice Azoyú 1* aparece la representación de los primeros gobernadores del reino de Tlachinollan: el Señor 10 Venado y el Señor Muerte-Sol, éste relacionado con el rey o sacerdote mayor 1 Muerte-Sol, que representaba el poder superior religioso-político en los mixteca durante el siglo XI; cf. C. Vega, *Códice Azoyú 1. El reino de Tlachinollan*, México

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

al que van los muertos, la noche, opuesta al Sol, y la muerte están íntimamente ligados[43]. Como afirma M. Graulich, «puede decirse que el sacrificio humano mesoamericano fue una manera extraordinaria de utilizar todos los sentidos posibles de la muerte ritual, para mantener la vida y prolongarla después de la muerte, y para tener la impresión de que se controlaba un universo que se percibía como excesivamente inestable»[44].

Para los aztecas, como indica D. Carrasco y ya se ha dicho, la muerte formaba parte de la vida: acompañaba a cada azteca cada día durante su existencia terrenal, era uno de los estadios de existencia del alma humana, y junto con la vida era parte del ciclo de la regeneración[45]. Según la antropología azteca, el ser humano dispone de tres tipos de almas distribuidas en diferentes lugares del cuerpo: *tonalli*, localizado en la cabeza y sede de la voluntad y la inteligencia; *teyolia*, localizado en el corazón y sede de la vitalidad y del cariño, que sólo desaparece al ser quemado (de ahí el arrojar los corazones de los sacrificados al fuego); *ihiyotl*, localizado en el hígado y sede de la pasión y agresión[46]. Precisamente, durante los sacrificios humanos se solía practicar un doble rito: extraer el corazón y elevarlo al Sol, y cortar la cabeza y precipitar el cuerpo a la tierra. Este segundo acto no debe considerarse como el de la adquisición de un trofeo, sino, con M. Graulich, como la parte de ofrenda correspondiente al dios de la Tierra, Tlaltecuhtli, y a las divinidades infernales[47]. Por lo tanto, este tipo de sacrificio no es sólo una ofrenda al Sol sino también a

---

(1991) 115. Respecto a esta unión entre la vida y la muerte, más claras todavía son las imágenes que ofrecen las láminas 56 y 73 del *Códice Borgia*. En la lámina 56 aparecen, espalda contra espalda, el dios de la muerte, Mictlantecuhtli (a la izquierda), y el dios creador y de la vida, Quetzalcóatl (a la derecha), en la región terrenal. En la lámina 73 aparecen de la misma manera, aunque intercambiando sus posiciones de derecha e izquierda, en la región suprema o celeste. Como indica E. SELER en su comentario a este códice, *Códice Borgia*, vol. II del comentario, México (1963) 138-140, se ven claramente plasmados aquí los dos aspectos de la existencia, la vida y la muerte, los cuales aparecen unidos. SELER ve también aquí una representación de la Luna, encarnación de la vida y de la muerte, del perecer y del resucitar. Incluso Quetzalcóatl posee a veces la esencia de la misma Luna. El paralelo a estas láminas está, respectivamente, en las láminas 76 y 75 del *Códice Vaticano 3773*, al que no he tenido acceso.

[43] A. CASO, *op. cit.*, 72. Véase también lo dicho respecto al *Códice Borgia* en la nota anterior.

[44] M. GRAULICH, «El sacrificio humano en Mesoamérica», *Arqueología Mexicana* 11 (2003) 21.

[45] D. CARRASCO, *Daily Life of the Aztecs. People of the Sun and Earth*, Westport, Connecticut (1998)122.

[46] *Ibid.*, 123.

[47] M. GRAULICH, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid (1990) 176. Recuérdese cómo en el *Popol Vuh* maya lo que hicieron los señores infernales fue, entre otras cosas, cortar la cabeza de Hunhunahpu y apoderarse de ella.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

estas divinidades que, como ya se ha insinuado y se dirá a continuación, están asociadas con la muerte.

Bernardino de Sahagún es el cronista que más detalladamente describe las creencias que tenían los aztecas sobre lo que le esperaba al hombre después de la muerte. Según él, los aztecas distinguen tres tipos de morada para los difuntos: el paraíso de Tláloc o Tlalocan, la Casa del Sol y el infierno o Mictlan[48]. El Tlalocan era el paraíso de los elegidos de Tláloc, el dios de la lluvia, de las aguas y de los rayos y truenos. Estos elegidos eran los que morían ahogados, heridos por el rayo o víctimas de enfermedades supuestamente relacionadas con el agua como la lepra, las enfermedades venéreas, la sarna, la gota y la hidropesía. Era un lugar de delicias y sin ningún tipo de sufrimiento. En él brotaban abundantemente el maíz, ají, calabazas, frijoles. Los difuntos que alcanzaban este lugar se convertían en tlaloques, dioses menores de la lluvia emparentados con Tláloc quienes poseían todas las riquezas y eran dueños de las montañas y de las cuevas. Entre estos tlaloques estaban los dioses del viento (Ehecatotontin), la diosa del maíz (Chicomecóatl) y Chalchiuhtlicue. Se consideraba que se accedía a este lugar por una cueva, ya que los elegidos por Tláloc eran inhumados y las víctimas humanas que se le ofrecían eran a veces enterradas vivas o precipitadas en una gruta. En 1541 Fray Toribio de Benavente describe así los sacrificios humanos, especialmente de niños, que se hacían a esta divinidad, y cuyo origen atribuye a una larga sequía:

> Cuando el maíz estaba a la rodilla, para un día repartían y echaban pecho, de que compraban cuatro niños esclavos de edad de cinco o seis años, y sacrificábanlos a Tláloc, dios del agua, poniéndolos en una cueva, y cerrábanla hasta otro año que hacían lo mismo. Este cruel sacrificio tuvo principio de un tiempo que estuvo cuatro años que no llovió y apenas quedó cosa verde en el campo, y por aplacar el demonio del agua, su

---

[48] Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, caps. I-III del apéndice al libro III. Francisco HERNÁNDEZ, *Antigüedades de la Nueva España*, lib. I, cap. XV, hace una descripción muy parecida aunque más escueta. M. GRAULICH, 269-274, sigue, como indica en sus notas a pie de página, la descripción de SAHAGÚN, pero también parece tener presente la de HERNÁNDEZ, aunque no la menciona. De gran interés son las páginas de M. LEÓN-PORTILLA, *La Filosofía Náhuatl*, México (1997) 202-217; del mismo autor, *Aztecas-mexicas: desarrollo de una civilización originaria*, Madrid (2005) 173-175. Véase también, G.C. VAILLANT, *La civilización azteca*, México (1955) 160-161; J. SOUSTELLE, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México (1972) 113-115, 199-202; C. TICKELL, «Las civilizaciones de América precolombina», en A. TOYNBEE-A. KOESTLER, *La vida después de la muerte*, Barcelona (1978) 92-96; A. CASO, *El pueblo del Sol*, México (1996) 76-86; D. CARRASCO, *Daily Life of the Aztecs. People of the Sun and Earth*, Westport, Connecticut (1998) 122-126. Más breve y sencilla es la exposición de J. TAPIA, *Leyenda y misterio de los aztecas*, Barcelona (1997) 95-97.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> dios Tláloc, y porque lloviese, le ofrecían aquellos cuatro niños (*Historia de los indios de la Nueva España*, tratado I, cap. VI (VII), 91)[49].

Por otro lado, los guerreros valientes, «águilas-jaguares», que morían en el campo de batalla o en la piedra de los sacrificios iban a la »Casa del Sol» (*in ichan tonatiuh ilhuicac*), situada al Este[50]. Vivían en una llanura árida, y al alba, exhalaban gritos y golpeaban sobre sus rodelas con el fin de ayudar al Sol a elevarse. Después libraban pequeños combates y acompañaban al Sol hasta el cenit. Más tarde, por la tarde o quizá después de cuatro años[51], regresaban a la tierra en forma de pájaros de plumaje multicolor o de mariposas que liban la miel de las flores:

> Y en el cielo hay arboleda y bosque de diversos géneros de árboles. Y las ofrendas que les davan en este mundo los vivos ivan a su presencia, y allá las recebían. Y después de cuatro años pasados, las ánimas de estos defunctos se tornavan en diversos géneros de aves de pluma rica y color, y andavan chupando todas las flores ansí en el cielo como en este mundo, como los zinzones lo hacen (*Historia general de las cosas de Nueva España*, cap. III del apéndice al libro III)[52].

Se decía también de ellos que eran el alimento y la bebida del Sol. Eran considerados como guardianes del cielo. Los cuerpos de los guerreros muertos eran quemados y sus huesos y cenizas enterrados. En el caso de que sus cuerpos no hubieran sido recuperados de la guerra, se hacía lo propio con imágenes que los representaban[53]. Las mujeres muertas de parto conocían una suerte semejante a la de los guerreros, pero no eran incinera-

---

[49] Edición de C. ESTEVA, Madrid (1985) 97. Diego MUÑOZ DE CAMARGO, en 1585, *Historia de Tlaxcala*, lib. I, cap. XX, también se hace eco de los sacrificios humanos ofrecidos a Tláloc. Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. VI, cap. VIII, recoge un himno dedicado a este dios de la lluvia, pidiéndole cese la sequía. También indica que se le hacían muchos sacrificios de niños en el día primero del tercer mes azteca, llamado toÇoztontli; cf. lib. II, cap. III, y en el mes décimo sexto llamado *atemuztli*, cf. lib. II, cap. XVI. La referencias DE SAHAGÚN y de Muñoz al sacrificio de niños parecen contradecir a J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, cap. XX, quien dice no tener noticias de que los «mexicanos», a diferencia de «los del Pirú», practicaran sacrificios de niños. Pero M. LEÓN-PORTILLA, experto recopilador e investigador mejicano de tradiciones prehispánicas, recoge un canto de Tláloc en el que claramente se insinúa el sacrificio de niños; cf. M. LEÓN-PORTILLA, *Cantos y crónicas del México antiguo*, Madrid (1986) 89-91. Cf. también, Y. GONZÁLEZ, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México (1994) 145-148.

[50] SAHAGÚN, lib. VI, cap. III.

[51] Cuatro años según SAHAGÚN, cap. III del apéndice al lib. III. HERNÁNDEZ, lib. I, cap. XV, dice que al año.

[52] Edición de J.C. TEMPRANO, Madrid (1990) 238. Aunque más adelante se dirá que hay rudimentos de una creencia en la reencarnación en la cultura azteca, aquí parece que se trata más de una transformación que de una reencarnación.

[53] M. GRAULICH, *op. cit.*, 271.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 20

Mictlantecuhtli, Señor del Mictlan (Códice Borbónico 10)

das sino enterradas[54]. Recibían el nombre de *mocioaque[t]zqui* («mujeres valientes») y convertidas en diosas, acompañaban al Sol, llevado en una litera, del cenit al ocaso, confiándole después a los habitantes del país de los muertos (Mictlan) donde el astro viajaba por la noche. Vivían en la abundancia y en la felicidad en el Oeste. De noche, estas «mujeres divinas» (*cihuateteo*) o «princesas» (*cihuapipiltin*) tomaban el aspecto horrible de esqueletos tzitzimime y descendían a la tierra, apareciéndose a sus maridos y reclamando sus pertenencias(vestidos, utensilios domésticos).

En cuanto al Mictlan, el Lugar de los Muertos, Sahagún comienza así la descripción de este lugar:

> La una es el infierno donde estava y bivía un diablo que se dezía Mictlantecutli, y por otro nombre Tzontémoc, y una diosa que se dezía Mictecacíoatl que era muger de Mictlantecutli. Y las ánimas de los defunctos que ivan al infierno son los que morían de enfermedad, agora fuessen señores o principales o gente baxa (*Historia general de las cosas de Nueva España*, cap. I del apéndice al libro III)[55].

---

[54] SAHAGÚN, lib. VI, cap. XXIX; HERNÁNDEZ, lib. I, cap. II.

[55] Edición de J.C. TEMPRANO, Madrid (1990) 233.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

El mundo subterráneo es el reino del insaciable Mictlantecutli y de su mujer Mictecacíoatl. Allí van los que mueren de enfermedades ordinarias. Se trata de un lugar horrible al que se llega tras un largo y peligroso viaje (había que pasar entre dos sierras y cruzar ocho páramos), lleno de dificultades de todo tipo (una culebra, la lagartija verde Xochitónal, un viento que arroja piedras) que dura cuatro años y que los ancianos cuentan al oído del difunto antes de enterrarlo[56]. Esta supuesta dificultad del viaje explica la práctica, que también menciona Sahagún en el mismo lugar, de enterrar o quemar junto al difunto un perrillo que le sirviera de guía. En este infierno el alimento era a base de todas aquellas cosas horripilantes que se consideraban impropias de comer por los vivos. Era un lugar de miseria y de hambre. Parece ser que cualquier difunto bajaba al Mictlan, pero aquellos que tenían algún mérito a su favor, un fuego interior suficiente, podían ascender a la Casa del Sol o al Tlalocan. Los demás se quedaban allí para siempre, convirtiéndose en podredumbre, transformándose en bestias inmundas o simplemente desapareciendo en un triunfo definitivo de la muerte.

Un último lugar, que no menciona Sahagún pero sí los Códices *Vaticano A 3738* y *Florentino*, es el Chichihuacuauhco, al que van los niños muertos prematuramente y en el que hay un árbol que da leche para alimentarlos[57].

M. Graulich considera que, si la mañana es el paraíso del Sol y la tarde luni-solar es más bien el Tlalocan, en realidad era al Tlalocan donde iban las mujeres muertas de parto, ya que el astro que ellas escoltaban era el falso Sol de la tarde, considerado Sol y Luna a la vez, y que se corresponde mejor con las mujeres, asociadas a la tierra y a la Luna[58]. Desde esta perspectiva, cuando los guerreros se convierten en pájaros por la tarde, lo que están haciendo es pasar de la Casa del Sol, que representa al Sol de la mañana, al Tlalocan, que simboliza al Sol de la tarde. Por la noche, que es el Mictlan y antecede a la salida del Sol, hombres y mujeres, guerreros y tlaloques se confunden, se convierten en estrellas y en tzitzimime. Pero cuando el Sol diurno aparece los derrota, convirtiéndose en compañeros del águila que ascienden, asimilados con el sol, hasta el cenit. Al mediodía, el falso Sol de la tarde, el Tlalocan, toma el relevo, acompañado por los falsos guerreros que son las mujeres muertas de parto, mientras los guerreros

---

[56] ¿No recuerda esto al *Libro Tibetano de los Muertos* que narra cómo se susurraba al oído del que iba a morir las dificultades por las que iba a pasar y que debía superar hasta alcanzar la liberación? Obviamente no hay que ver aquí un paralelismo, a todas luces inexistente, entre ambas culturas, sino más bien un intento común, que transciende las fronteras, de ayudar al difunto a llegar al más allá.

[57] Al no tener acceso a dichos códices sigo la referencia de M. León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, México (1997) 208-209.

[58] M. Graulich, 271-272.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

convertidos en pájaros buscan las flores. Por la noche, regresa el Mictlan. De esta manera, para Graulich, la vida en el más allá es como la historia de un día o de un sol[59].

Junto a esta concepción dominante, aunque no la única como se verá enseguida, puede encontrarse en algunos textos mexicas prehispánicos la insinuación de que los aztecas podían haber creído en algún tipo de reencarnación. La referencia más clara la ofrecen los textos relativos al sacrificio de niños a Tláloc, en uno de los cuales se puede leer lo siguiente:

> Ah, a los cuatro años entre nosotros [el autor del canto habla en nombre de los niños sacrificados] es el levantamiento: sin que lo sepan ellos, gente sin número, en la Mansión de los Descarnados: Casa de plumas de quetzal, se hace la transformación: es cosa propia del Acrecentador de los hombres (*Canto de Tláloc*)[60].

Sin embargo, es claro que, a tenor del conjunto de fuentes de las que se disponen, esta posibilidad de creencia en la reencarnación no cuajó y no prevaleció en el pensamiento náhuatl[61].

Quizá sea más interesante destacar que para los aztecas el destino *post mortem* no queda determinado por aptitudes morales sino por la forma en que se produce la muerte[62]. Como dice G.C. Vaillant, «la religión azteca no tenía un Salvador de la humanidad, ni cielo o infierno para recompensar o castigar las consecuencias de la conducta humana»[63]. El cronista Hernández deja muy claro que los sacrificios que se hacen en vida no sirven para después de la muerte, la cual queda determinada por la forma de producirse:

> Todos los demás, quienesquiera que fuesen y de cualquier modo que exhalaran el alma, se creía que eran precipitados al báratro, porque en verdad los sacrificios, ayunos, preces, efusiones de sangre y otras cosas con las cuales ablandaban a los dioses, creían que servían solamente para lo caduco que podía obtenerse de ellos, pero la sede que habitarían las almas desnudas de cuerpo, no dependía más que del género de muerte (*Antigüedades de la Nueva España*, lib. I, cap. XV)[64].

Sin embargo, a pesar de que el tipo de muerte definía los destinos en el más allá, ciertas formas de muerte «simbólica» podían sustituir otras consideradas poco agraciadas[65]. Esto se ve claramente en el caso de los

---

[59] *Ibid.*, 281-282. Algo parecido parece insinuar, aunque no lo explicita, G.C. VAILLANT, *La civilización azteca*, México (1955) 158.

[60] M. LEÓN-PORTILLA, *Cantos y crónicas del México antiguo*, Madrid (1986) 90.

[61] M. LEÓN-PORTILLA, *La Filosofía Náhuatl*, México (1997) 209.

[62] *Ibid.*, 209; A. CASO, *El pueblo del Sol*, México (1996) 78.

[63] G.C. VAILLANT, *op. cit.*, 158.

[64] Edición de A.H. DE LEÓN-PORTILLA, Madrid (1986) 79.

[65] Cf. M. GRAULICH, 283-286.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

soberanos que, a pesar de morir en el lecho, conseguían salir del Mictlan a base de autopenitencias (abstinencia sexual, extracción de la propia sangre como ofrenda) o de hacer morir a una víctima sustitutoria en su lugar. Bartolomé de Las Casas, en su *Apologética Historia Sumaria*[66] cuenta que las personas que sobrevivían a una enfermedad grave (señal de suciedad) sacrificaban a un esclavo, y aún hasta a su propio hijo. De esta manera, pagaban la muerte de la que escaparon y sus deudas. El proveerse de víctimas para el sacrificio, obviamente, suponía una ventaja a la hora de realizar estas «muertes simbólicas».

Como se puede concluir de todo lo dicho hasta ahora, los nobles y las personas dirigentes, quienes eran precisamente los que hacían la guerra y podían capturar prisioneros que después les servirían como víctimas de sus sacrificios, eran los que tenían muchas más posibilidades de «costearse» una vida *post mortem* de calidad. En este sentido, la escatología azteca, lo mismo que se verá a continuación con respecto a la incaica, está estrechamente vinculada con las estructuras sociales de poder., algo que ya apuntaron G. W. Conrad y A. A. Demarest.

En cuanto a las prácticas mortuorias, la inhumación y la incineración son comunes a los aztecas, y practicadas según estamentos sociales o formas de morir. El jesuita José de Acosta sintetiza muy bien esta prácticas:

> Era oficio de sacerdotes y religiosos en México (que los había con extraña observancia, como se dirá después), enterrar los muertos, y hacerles sus exequias, y los lugares donde los enterraban, eran las sementeras y patios de sus casas propias; a otros llevaban a los sacrificaderos de los montes; otros quemaban y enterraban las cenizas en los templos, y a todos enterraban con cuanta ropa, y joyas y piedras tenían, y a los que quemaban, metían las cenizas en unas ollas, y en ellas las joyas, y piedras y atavíos, por ricos que fuesen. Cantaban los oficios funerales como responsos, y levantaban a los cuerpos de los defuntos muchas veces, haciendo muchas ceremonias. En estos mortuorios, comían y bebían, y si eran personas de calidad, daban de vestir a todos los que habían acudido al enterramiento (*Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, cap. VIII)[67].

A los caciques y al señor principal se les incineraba con gran pomposidad. Así lo describe el cronista mestizo Diego Muñoz de Camargo:

> (...) lo llevaban hasta una gran foguera que estaba hecha, acompañado de sus hijos y mujer, lamentando su fin y acabamiento, e iban otros pregoneros de la República pregonando sus grandes hechos y hazañas,

---

[66] Citado por M. GRAULICH, 285, n. 62.

[67] Edición de J. ALCINA, Madrid (1987) 326-327. Cf. también, SAHAGÚN, cap. I del apéndice al libro III; HERNÁNDEZ, lib. I, cap. XV; Bartolomé de Las Casa, *Apologética Historia de las Indias*, caps. CCXXVII-CCXXXIII.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> trayendo a la memoria sus grandes trofeos. Allí, públicamente, le echaban en la foguera y con él se arrojaban sus criados y criadas y los que le querían seguir y acompañar hasta la muerte. Allí llevaban grandes comidas y bebidas para el pasaje de la otra vida de descansos. Después de quemado, recogían sus cenizas y las guardaban amasadas con sangre humana y les hacían estatuas e imágenes para memoria y recordación de quien fue. Otros, aunque señores, eran llevados con la misma solemnidad y pompa y no los quemaban, sino que los enterraban en bóvedas y sepulturas que les hacían. Allí, se enterraban vivas con ellos doncellas y criados, enanos y corcovados, y otras cosas que el tal señor mucho amaba y con muchedumbre de matalotaje y comida para aquella jornada que se hacía para la otra vida. Este error usaban pobres y ricos y cada uno se enterraba según su cualidad (*Historia de Tlaxcala*, lib. I, cap. XVIII)[68].

Después de esto, cuenta Muñoz en el mismo capítulo, se iba a la casa del difunto y durante veinte o treinta días se celebraban grandes fiestas, bailes y comidas.

Esta práctica de enterrar sirvientes y mujeres junto con el difunto indica la creencia de que el más allá se percibe semejante a la vida terrena, como ya quedó claro al describir el paraíso azteca. Pero a diferencia de los incas que, como se verá, también tenían esta costumbre además de momificar el cuerpo, los aztecas, lo mismo que los mayas, no parecen preocuparse por la conservación del mismo, el cual es a veces incinerado. Francisco Hernández deja muy clara la creencia de los aztecas en «almas inmortales completamente desnudas de cuerpo»[69], lo que explica su falta de preocupación por la conservación del cuerpo del difunto. Precisamente, en algunos cantos prehispánicos escritos en lengua náhuatl se habla de la región de los muertos como del «país de los descarnados». Como el siguiente, en el que se muestra un cierto pesimismo o duda ante lo que pueda esperar al ser humano tras la muerte:

> Abandonados con la tristeza, quedamos aquí en la tierra. ¿En dónde está el camino que lleva a la región de los muertos, al lugar de nuestro descanso, al país de los descarnados? ¿Acaso en verdad se vive, allí a donde todos vamos? ¿Acaso lo cree tu corazón? Él nos esconde en un arca, en un cofre, el Dador de la Vida, el que amortaja a la gente. ¿Acaso allí podré contemplar, podré ver el rostro de mi madre, de mi padre? ¿Se me darán en

---

[68] Edición de G. VÁZQUEZ, Madrid (1986) 165. Cf. también, ACOSTA, lib. V, cap. VIII; SAHAGÚN, cap. I del apéndice al libro III; Jerónimo DE MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana* (1604), lib. II, caps. XL-XLI. HERNÁNDEZ, lib. I, caps. XV y XVI, dice que a los reyes se les sacrificaban doscientos esclavos, y más tarde, a los cuatro días, quince esclavos; a los veinte días, cinco; a los sesenta días, tres, y, finalmente, a los ochenta días, nueve. Mucho más tarde, en 1780, Francisco Javier CLAVIJERO, en su *Historia antigua de México*, lib. VI, n.º 40, recoge exactamente estos datos, seguramente siguiendo al mismo HERNÁNDEZ.

[69] HERNÁNDEZ, lib. I, cap. XV.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

préstamo allí algunos cantos, algunas palabras? Allí tendré que bajar, nada es lo que espero: nos dejaron, acompañados con la tristeza[70].

En el siguiente canto prehispánico que ofrece M. León-Portilla, se sintetizan muy bien las diferentes posturas que ante la muerte ofrecía el pensamiento azteca, posiblemente más plural y crítico de lo que cabría esperar:

> ¿A dónde iré, ay? ¿Adónde iré? Donde está la Dualidad... ¡Difícil, ah, difícil! ¡Acaso es la casa de todos allá donde están los que ya no tienen cuerpo, en el interior del cielo, o acaso aquí en la tierra es el sitio donde están los que ya no tienen cuerpo! Totalmente nos vamos, totalmente nos vamos. ¡Nadie perdura en la tierra! ¿Quién hay que diga: Dónde están nuestros amigos? ¡Alegraos![71].

Como puede verse, tres son las alternativas o caminos que este canto ofrece al lector: 1) el camino de los descarnados aquí en la tierra, enterrados o incinerados; 2) fuera de la tierra, bien en un lugar de sufrimiento (el Mictlan), o bien en un lugar de felicidad en el interior del cielo. Estas tres alternativas, la tierra, o lo que es lo mismo, la nada después de la muerte, la vida en un lugar infernal, y la vida feliz en el cielo son las respuestas al misterio de la muerte que la filosofía náhuatl ofrecía. El autor de este canto no se decantó por ninguna de las que ofrecía una esperanza *post mortem*, positiva o negativa, aunque parece anhelar la primera, y manifiesta una duda pesimista que le sitúa en el desencanto de una muerte triunfante.

En opinión de M. León-Portilla, es posible que este pesimismo se explique por «el fantasma de una total destrucción, predicha en el plano cosmológico como un trágico final del quinto Sol y como la muerte inescapable en el orden más inmediato de la propia persona»[72].

Sea lo que fuera, estos cantos y otros semejantes recuerdan que no siempre ni en todos los espíritus se mantiene la creencia en la versión «oficial» de la vida *post mortem* que cualquier cultura o civilización pueda ofrecer a sus miembros. Esto ya se comprobó en el antiguo Egipto con el famoso *Canto del arpista* de la XI dinastía, lleno de pesimismo ante la otra vida, a pesar de ser la religión egipcia muy optimista ante el destino de los muertos. Desde otra perspectiva, Job y Qohélet cuestionaban la versión optimista de la retribución hebrea y Zarathustra se enfrentó a las antiguas concepciones escatológicas védicas de los iranios. Sin olvidar las críticas e ironías de Epicuro y Luciano de Samosata, entre otros, quienes se reían de las creencias *post mortem* de sus contemporáneos grecolatinos.

---

[70] Recogido y traducido por M. León-Portilla, *Cantos y crónicas del México antiguo*, Madrid (1986) 143-144.

[71] M. León-Portilla, *Cantos y crónicas del México antiguo*, Madrid (1986) 147. El mismo autor, en su obra *La Filosofía Náhuatl*, México (1997) 213, presenta el mismo canto con algunas variantes, quizá para que el lector entienda mejor el comentario que a continuación hace del mismo.

[72] M. León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, México (1997) 211.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

III. **La muerte en la cultura inca**

En opinión de muchos expertos, el Imperio Inca, el Tahuantinsuyo (1438-1532 d.C.)[73], representó la organización sociopolítica más avanzada de la América precolombina, e impuso su dominio gracias a habilidosos procedimientos de unificación, principalmente los siguientes[74]: a) el establecimiento de un sistema de apropiación y organización del trabajo en base a las creencias religiosas y a los principios de reciprocidad y redistribución de los bienes; b) la imposición de un culto principal oficializado, el culto al Sol, cuyo hijo era el Inca[75], a la vez que se respetaban las concepciones religiosas de cada región[76]; c) la adaptación de las diversas instituciones de los estados que habían alcanzado altos grados de desarrollo político; d) la adopción del quechua como lengua general; e) instituciones y obras de infraestructura que se iban creando según crecía el Imperio.

---

[73] El territorio del Incanato o Tahuantinsuyo estaba dividido en cuatro grandes porciones administrativas o Suyos, que obedecían principalmente a características climáticas y geográficas, y cuyo centro era el Cuzco. Eran el Chinchaysuyo, en dirección noroeste del Cuzco; el Contisuyo, en dirección sudoeste; el Collasuyo, en dirección sudeste, y el Antisuyo, en dirección norte y sudeste.

[74] Cf. F. SILVA, *Historia del Perú. I. Perú Antiguo*, Lima (1996) 89. Una obra excelente sobre el Imperio inca, su economía, historia y creencias es la de W. ESPINOZA, *Los Incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*, Lima 1990. Para más detalles sobre la estructura económica de los incas y las diferentes interpretaciones que sobre ella se han hecho, ver J.J.R. VILLARÍAS, *El sistema económico del imperio inca. Historia crítica de una controversia*, Madrid 1998.

[75] El soberano del Imperio. Para evitar confusiones, siempre que se habla del Inca, con mayúscula, me refiero a este soberano, para distinguirlo del inca, con minúscula, con el que me refiero al individuo o a la cultura propios de este Imperio.

[76] Para ampliar este interesante aspecto de la vinculación entre religión y expansión del Incario, en el que no es posible detenerse ahora, cf. G. W. CONRAD-A. A. DEMAREST, *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, Madrid 1988, especialmente pp. 107-182. La tesis con la que concluyen su estudio referido a los incas determina que el culto unificado a los antepasados, en particular los del Inca, había propiciado el apogeo, pero también el debilitamiento del Incario. Este culto había creado una clase social formada por los *panacas*, quienes eran los descendientes por línea masculina del Inca fallecido y que estaban encargados, salvo el sucesor del Inca, del cuidado de la momia del difunto, como si éste estuviera vivo, pudiendo hacer uso de sus riquezas y pertenencias para su cuidado, aunque seguían siendo propias del difunto. Todo esto, unido al propio sistema económico con el que se mantenía el Imperio Inca, había creado una serie de intereses en torno a los distintos *panacas*, y Huáscar, hermanastro y rival de Atahualpa, el último Inca, se enfrentó por motivos políticos a estos *panacas* y a Atahualpa, propiciando el debilitamiento del sistema incario. Concluyen los autores: «El culto de las momias reales, al crear un culto unificado de expansión imperial, dio a los incas una ventaja sobre sus vecinos, inspiró el explosivo crecimiento de su imperio y los llevó a su apogeo. Pero la aplicación de la herencia partida a una economía basada en los impuestos en trabajo y en la posesión de las tierras cultivables, sometió al imperio a unas tensiones que no podían durar eternamente. Paradójicamente, la ascensión y caída del Tahuantinsuyo arrancaron del mismo fenómeno: los derechos de propiedad de los muertos» (p. 182).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Dentro de este sistema, aunque más antiguo que él, eran de vital importancia los *ayllus*, que eran las células productoras del Incanato. El *ayllu* estaba formado por un número variable de familias conyugales que remitían su origen mítico a antepasados comunes. En algún lugar que consideraban sagrado (*huaca*)[77], una cueva por ejemplo, guardaban la momia del supuesto primer progenitor, al que le rendían culto, así como a las momias de sus descendientes. Aunque los miembros del *ayllu* explotaban su terruño no eran ciertamente sus propietarios, ya que pertenecía al Imperio del Inca. Cada familia tenía una parcela para trabajar y había además espacios comunales destinados a proveer de leña y pastos. Parte de ese trabajo se destinaba como tributo al Inca, pero el Imperio recíprocamente se comprometía a satisfacer y ayudar en las necesidades de cada productor[78]. No es de extrañar que el culto a la Madre Tierra (*Pachamama*), junto al culto oficial al Sol y a otras muchas divinidades locales, fuera importante en esta cultura de campesinos pegados a la tierra[79]. Sin embargo, ni uno ni otro, ni el Sol ni la Madre Tierra, van a jugar un papel importante en la concepción que de la muerte y del más allá tenía este pueblo.

Para los incas la muerte no era más que el paso de esta vida a la otra[80]. El propio sistema solidario del *ayllu* les permitía tener la confianza de que

---

[77] El concepto de *huaca* es muy amplio. Puede referirse a cualquier objeto, animal o persona considerados sagrados: un templo, un ídolo, una figura de animal o persona considerada sagrada, una montaña, una momia ancestral, una tumba... Especialmente se trata de un concepto vinculado con las tumbas, con lo misterioso y con lo que tiene poder; cf. J.L. PALLARÉS, *La cultura funeraria de los incas*, Madrid (1982) 15-18. Este vocablo procede del quechua «wak'a», que expresa la naturaleza sagrada de un ser, lugar o cosa, y se aplica a todo lo que está dotado de poder. «Huaca» se puede traducir por «sagrado», pero siempre que se tome en cuenta la característica fundamental del sacro arcaico ambiguo y ambivalente: el ser fasto y nefasto, salvífico y destructivo; cf. F. CHÁVEZ, «Una panorámica sobre el shamanismo moderno en el Perú» en L. MILLONES-J. VILLA RODRÍGUEZ (eds.), *Perú. El legado de la Historia*, Colección América, Sevilla (2001) 269-289 (en particular 274-275). Véase también F. PEASE G. Y., «La religión incaica», en M. CARMAGNANI-A. HERNÁNDEZ CHÁVEZ-R. ROMANO (coords.), *Para una historia de América II. Los nudos (1)*, México (1999) 144-145.

[78] Para más información sobre el *ayllu*, cf. W. ESPINOZA, *op. cit.*, 115-124.

[79] Sobre la religión de los incas, cf. A. METRAUX, *Les incas*, Pari (1961) 115-137; R. GIRARD, *Historia de las Civilizaciones Antiguas de América*, tomo III, Madrid (1976) 1673-1708; J. ALCINA-J. PALOP, «Los incas» en VV. AA., *Historia de Iberoamérica. Tomo I. Prehistoria e historia antigua*, Madrid (1987) 456-463; F. KAUFFMANN, *Arqueología Peruana*, Lima (1971) 514-528; W. ESPINOZA, *op. cit.*, 435-482.

[80] Véanse, entre otros, L. BAUDIN, *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas*, Buenos Aires (1955) 256-258; F. KAUFFMANN, *Arqueología peruana*, Lima (1971) 505-506; J.L. PALLARÉS, *Estudio antropológico del rito en la cultura inca del Perú*, Madrid (1981) 169-192; del mismo autor, *La cultura funeraria de los incas*, Madrid 1982; J. ALCINA-J. PALOP, «Los incas» en VV.AA., *Historia de Iberoamérica. Tomo I. Prehistoria e historia antigua*, Madrid (1987) 459; W. ESPINOZA, *Los Incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*, Lima (1990) 475-481.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

su cadáver momificado, o simplemente disecado, sería debidamente atendido por sus parientes o por el mismo *ayllu*, llevándole ropa, comida y bebida. Sólo el temor a que el cadáver fuera quemado o pulverizado les podía preocupar, pues para los incas esto suponía la desaparición total de la fuerza vital o *camaquem*, el cual no se debe entender como alma en el sentido occidental, sino, en palabras de W. Espinoza, como «un principio de movimiento de las cosas», que se da tanto en hombres como en animales o plantas[81]. Esta creencia pudo ser la causa de que Atahualpa aceptara el bautismo, con el fin de conmutar la hoguera, que le condenaría en su creencia a desaparecer para siempre, por el garrote[82], y quizá también fue la razón por la que su lugarteniente Quisquis, durante las guerras intestinas por el poder, mandase quemar el cadáver de Tupa Yupanqui, antepasado de Huáscar, hermanastro y rival de Atahualpa[83]. A pesar de esto y del interés por conservar el cadáver, lo que implicaba un tipo de creencia en la supervivencia después de la muerte, los incas no tenían ninguna concepción clara del más allá. Ni paraísos ni infiernos, ni tampoco la idea de la resurrección formaban parte de su imaginario *post mortem*, al menos no claramente, a pesar de que los cronistas españoles intentaran servirse de estas categorías para explicar las ideas que en torno a la muerte y a la otra vida tenían los incas. Así, por ejemplo, Garcilaso DE LA VEGA en *La Florida del Inca* (1605):

---

[81] W. ESPINOZA, *op. cit.*, 438, 475.

[82] En ninguna fuente de los llamados cronistas de Indias aparece esta interpretación de la conversión de Atahualpa, aunque sí parece claro que la pretensión de Atahualpa era librarse de la hoguera. Pedro CIEZA DE LEÓN no la explica. Francisco DE XEREZ en su ***Verdadera relación de la conquista del Perú*** (1534) dice que Pizarro mandó ahogar a Atahualpa después de su bautismo, el cual Atahualpa pidió cuando se enteró de su condena a la hoguera, pero nada dice del motivo de su conversión. Sin embargo, MARTÍN DE MURÚA, que era miembro de la orden de la Merced y fue al Perú a redimir a los «cautivos de la falsa religión pagana», en su *Historia general del Perú* (1616), libro I, capítulo LXIII, describe la conversión de Atahualpa como un acto de auténtica fe y de libre voluntad con el fin de alcanzar la gloria del cielo. Obviamente esto no fue así. En cualquier caso, se puede entender que los cronistas no conocieran a fondo las costumbres incaicas y por tanto no comprendieran los verdaderos motivos de la conversión de Atahualpa. El gran hispanista bostoniano del siglo XIX, W.H. PRESCOTT, cuenta en su *Historia de la conquista del Perú* (1843), lib. III, cap. VII, que «Atahualpa manifestó su deseo de que fuesen trasladados sus restos a Quito, su patria, para que fuesen conservados con los de sus antecesores por línea materna», lo que justificaría, además de por evitar semejante suplicio, la preocupación de Atahualpa por no ser quemado. M. DE MURÚA, lib. I, cap. LXIII, dirá que su cuerpo enterrado fue desenterrado en secreto por dos de sus capitanes y llevado a Quito. Entre los autores modernos, mantienen la interpretación de la conversión de Atahualpa para evitar su destrucción total, L. BAUDIN, *op. cit.*, 258, H.D. DISSELHOFF, *El imperio de los incas y las primitivas culturas indias de los países andinos*, Barcelona (1987) 96, y W. ESPINOZA, *op. cit.*, 476.

[83] Hecho que mencionan Francisco DE XEREZ, y MARTÍN DE MURÚA, *Historia general del Perú*, lib. I, cap. LVII.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> En todo el imperio de los incas que reinaron en el Perú se usaba largamente enterrar con los reyes y grandes señores sus mujeres las más queridas y los criados más favorecidos y allegados a ellos, porque en su gentilidad tuvieron la inmortalidad del ánima y creían que después de esta vida había otra como ella misma, y no espiritual; empero con pena y castigo para el que hubiese sido malo y con gloria, premio y galardón para el bueno. Y así dicen Hanampacha, que quiere decir mundo alto, por el cielo, y Ucupacha, que significa mundo bajo, por el infierno, y llaman Zupay al diablo, con quien dicen que van los malos (*La Florida del Inca*, lib. V, 2ª parte, cap. II)[84].

No obstante estos testimonios, el eminente arqueólogo y antropólogo peruano F. Kauffmann considera que «las versiones acerca del más allá, no son, en realidad, uniformes» y se pregunta si la creencia en el *hananpacha* o «mundo alto» de los nobles y virtuosos donde se come y vive como en esta tierra, y el *acopacha* o «mundo de abajo», donde se pasaba hambre y frío, no son un engastado del tiempo de la conquista[85].

Es posible que el contenido de esa remota idea de supervivencia no sea más que un respeto obligado hacia los difuntos antepasados (*mallqui*) del *ayllu*, una especie de solidaridad con todos los fallecidos de la comunidad… y de éstos con los vivos, ya que se pensaba que el respeto y cuidado por los difuntos podía propiciar el bienestar del *ayllu*. Por esta razón se acudía a ellos para solicitarles buenas cosechas y agua o se les cambiaba de vestimenta y se les sacaba de procesión a espaldas o en parihuelas para danzar con ellos en el *ayllu* al menos una vez al año, especialmente el mes de noviembre, llamado *Aia Marcai Quilla*, el «mes de llevar difuntos». Sobre este rito, los cronistas Pedro Cieza de León, en 1553, y Felipe Guamán Poma de Ayala, en 1615, cuentan lo siguiente:

> En la provincia de Jauja, que es cosa muy principal en estos reinos del Perú, los meten [a los muertos] en un pellejo de una oveja fresco, y con él los cosen, formándoles por de fuera el rostro, narices, boca y lo demás, y desta suerte los tienen en sus propias casas, y a los que son señores y principales, ciertas veces en el año los sacan sus hijos y los

---

[84] Sigo la edición de S.L. HILTON, *Garcilaso de la Vega. La Florida del Inca*, Madrid (1986) 478.

[85] F. KAUFFMANN, *op. cit.*, 505-506. De la misma opinión es J.L. PALLARÉS, *Estudio antropológico del rito en la culturas inca del Perú*, Madrid (1981) 176-177. Opinión que comparto, en contra de J. ALCINA-J. PALOP, *op. cit.*, 459, quienes consideran, sin especificar más, que el mundo de ultratumba de los incas incluía un cielo placentero para los nobles y un infierno para los malvados donde se pasaba hambre y frío. W. ESPINOZA, 475, tampoco considera las ideas de paraíso e infierno como propias de los incas. W.H. PRESCOTT, *La conquista del Perú*, lib. I, cap. III, asumió acríticamente que los incas creían en la resurrección del cuerpo y en lugares de castigo y premio.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

llevan a sus heredades y caseríos en andas con grandes cerimonias, y les ofrecen sus sacrificios de ovejas y corderos[86], y aun de niños y mujeres (P. Cieza de León, *Crónica del Perú*, LXIII)[87].

> En este mes [noviembre] sacan los defuntos de sus bóbedas que llaman *pucullo* y le dan de comer y de ueuer y le bisten de sus bestidos rricos y le ponen plumas en la cauesa y cantan y dansan con ellos. Y le pone en unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plasa y después tornan a metella en sus *pucullos*, dándole sus comidas y bagilla al prencipal, de plata y de oro y al pobre, de barro. Y le dan sus carneros y rropa y lo entierra con ellas y gasta en esta fiesta muy mucho (Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, 257[259])[88].

Al ser un mes de sequía cuenta el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala que se hacían procesiones y penitencias pidiendo lluvia al cielo. En tiempos del Virreinato se sigue con esta costumbre, aunque cristianizándola. Cuenta el mismo cronista que en las procesiones se decía lo siguiente:

> Con caras de muerto, llorosos. Caras de muerto, tiernos. Tus niños de pecho. Te imploran. Envíanos tu agua, tu lluvia a nosotros tus pobrecitos. Dios, señor poderoso, creador del hombre. Que vives en lo alto. Míranos a tus pobres (*Nueva crónica y buen gobierno* 1161[1171])[89].

Polo de Ondegardo, funcionario y hombre de leyes, relata la costumbre que se tenía en Cuzco, cada vez que moría un Inca y le sucedía su hijo, de sacar a la plaza todas las momias de los anteriores Incas, a las que se hacía su fuego sentadas en sus sillas y cubiertas en mantas, con el fin, por mediación de las mujeres y encargados del servicio y cuidado de la momias, de que éstas, el nuevo Inca y el Sol, brindasen con chicha [90].

---

[86] Los cronistas solían denominar así a las llamas y a todo tipo de aquénidos andinos.

[87] Edición de M. Ballesteros, Madrid (1984) 266.

[88] Edición de J.V. Murra-R. Adorno-J.L. Urioste, *Felipe Guamán* Poma de Ayala. *Nueva crónica y buen gobierno*, vol. A, Madrid (1987) 248.

[89] Edición de J.V. Murra, R. Adorno, J.L. Urioste, *Felipe Guamán Poma de Ayala*, *Nueva crónica y buen gobierno*, tomo C, Madrid (1987) 1237. El mismo Guamán Poma de Ayala ofrece en esta obra una interesante perspectiva sobre la muerte que combina la imaginación cristiana europea con el pensamiento andino, tal como demuestra V. Fraser, «La imagen de la muerte en 'Primer nueva corónica' de Guamán Poma» en L. Millones-M. Lemlij (eds.), *Al final del camino*, Lima (1996) 68-79.

[90] Polo de Ondegardo, *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros* (1571), cap. XIX, cuya última edición española de L. González y A. Alonso lleva por motivos prácticos el título de *El mundo de los incas*, Madrid 1990. Cristobal de Molina, párroco de Cuzco, se hace eco en su *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (1575) de una fiesta que solían realizar los incas en agosto, denominada la *Citua* (resplandor del sol) y que tenía por objetivo prevenir las enfermedades que surgían en el tiempo de las primeras lluvias. Durante su celebración también se realizaban ritos con las momias semejantes a los descritos por Ondegardo.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

¿Se podría decir que la eternidad de los antepasados es la eternidad del *ayllu* o viceversa? Sin embargo, parece que la etnia Huaro, al sur del Cuzco, concebía la reencarnación o transmigración del *camaquem* del sujeto recién muerto a otro que recién nacía[91]. Bernabé Cobo así lo cuenta, combinando la reencarnación con el premio y castigo:

> otros tenían que las ánimas que salían de los cuerpos de unas partes, venían a nacer en otras, y que cuando del todo saliesen de esta vida (que fin afirmaban que ha de tener el mundo) recibirían gloria o pena según sus méritos (tomo II, lib. XIII, cap. III)[92].

Según cuenta Cieza de León, esta vez en su *Descubrimiento y conquista del Perú*, capítulo LIV, Atahualpa debió decir antes de morir que en Quito le volverían a ver convertido en culebra, en lo que parece ser una especie de creencia en la reencarnación. Sin embargo, lo mismo que se vio en mayas y aztecas, esta idea no prosperó entre los incas. En el Chinchaysuyo pensaban que los espíritus de los muertos abandonaban el cadáver a los cinco días de la muerte y volvían una vez al año en el mes de noviembre, en el que se conmemoraba a los difuntos, para visitar las casa de sus parientes en forma de moscas, razón por la que no se las mataba[93].

En la sierra[94] el cuerpo del fallecido se lavaba para purificarlo, se le sobaba con sebo y maíz blanco molido y luego se le vestía. Después era llorado (*huajay*) y llevado al *machay* (cueva) donde se lo colocaba junto con los demás difuntos del *ayllu*. Estos *machais* se encontraban en las laderas y cañones de los montes (llamados «cerros» en el Perú), al aire libre y a la vista de todos[95]. Precisamente la existencia de esta tumba común, una especie de comunidad de fallecidos, garantizaba que si algún muerto no había dejado descendencia, al menos por el hecho de estar en el *machay* podía recibir las atenciones debidas a todo fallecido por parte del *ayllu*. Pero aquí no termina todo. Se consideraba que el *camaquem* no abandonaba el cuerpo, y por tanto podía sentir hambre, sed, frío o calor, hasta pasados cinco días después del fallecimiento, momento en el que los parientes van al río a lavar las ropas del fallecido que luego servirán para momificarlo. Por esta razón, durante la estancia en el *machay* se les llevaba coca, se les hacía ofrendas alimentarias

---

[91] J.L. Pallarés, *La cultura funeraria de los incas,* Madrid (1982) 45-46; W. Espinoza, *op. cit.*, 475. Cf. Bernabé Cobo, tomo II, libro XIII, capítulo III (también lib. XIV, cap. XIX); Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia de las Indias*, cap. CCXLVII.

[92] Edición de F. Mateos, *Obras del Padre Bernabé Cobo*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid (1956) 154.

[93] J.L Pallarés, *La cultura funeraria....*, 46; W. Espinoza, 480. Véase también T.N. D'Altroy, *Los Incas*, Barcelona (2003) 230-232.

[94] Cf. W. Espinoza, 480.

[95] Cf. Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, 162; Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, 296[298].

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

que podían incluir sacrificios de cuyes (conejillos de Indias) y llamas, y se les mudaba de vestimenta[96]. La momificación consistía a veces en la extracción del cerebro y las vísceras, que se solían enterrar en el lugar de nacimiento del difunto, y lo demás corría a cargo del clima, muy frío en la sierra y seco y salitroso en la costa, que facilitaban la conservación del cuerpo[97]. Una vez disecados o momificados, se les arropaba, dejando el rostro libre, y colocaba en posición fetal, sentados y con los codos entre las rodillas y las manos sujetando el mentón. Después se les volvía a depositar en el *machay*. En la sierra se pensaba que los espíritus de los muertos o *camascas* iban a descansar a lugares floridos o lugares nevados a veces difíciles de alcanzar. Por eso en ocasiones se les sacrificaba perros[98] para que hicieran de guías en su viaje, o llamas para que pudieran llevar su carga.

En la costa[99], en cambio, a los muertos se les sepultaba en cámaras funerarias bajo tierra y arena en posición de cúbito dorsal o fetal, pero de manera tal que la cámara funeraria, holgada y techada, no aplastara el cuerpo. Al cadáver se le colocaba en la boca un tubo de caña que conectaba con el exterior con el fin de poder realizar libaciones de *chicha* (maíz fermentado). También se pensaba que los espíritus de los muertos iban a descansar en las islas cercanas a la costa.

Los pueblos aymarás conservaban a sus muertos ilustres sobre el suelo y a su alrededor construían unos mausoleos de piedra o tierra dura llamados *chulpas* y *pucullos*. Según Poma de Ayala, en el Antisuyo la costumbre es llorar al difunto un día y hacerle fiesta en la que se llora y canta. La carne del difunto es comida hasta dejarlo en los huesos. Luego se le viste y meten el esqueleto en las oquedades de un árbol llamado *uitica*[100]. Los yungas del llano destripan el cadáver, le quitan toda la carne y lo meten en una olla hasta dejarlo en los huesos. Luego los envuelven en una manta que coserán para depositarlo todo junto con los antepasados. También se le sacrifican perros[101].

Poma de Ayala cuenta que a los cinco días de fallecido el difunto es llevado a enterrar en procesión. Lo mismo a los diez días, a los seis meses

---

[96] Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, 159, y Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, 289[290]-297[299], describen detalladamente este tipo de ofrendas.

[97] Como menciona Polo de Ondegardo. Cf. Bernabé Cobo, lib. XIV, cap. XIX. Blas Valera, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, cuenta que cuando moría un Inca «le quitaban los intestinos y embalsamaban todo el cuerpo con bálsamo traído de Tolú y con otras confecciones, de manera que duraba un cuerpo así embalsamado más de cuatrocientos y quinientos años»; cf. la edición de H. Urbano-A. Sánchez, *Varios. Antigüedades del Perú*, Madrid (1992) 60. Algo parecido cuenta Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, 296[298].

[98] Lo que Jerónimo de Mendieta atestigua para las culturas de Nueva España en *Historia Eclesiástica Indiana* (1604), lib. II, caps. XL-XLI.

[99] Cf. W. Espinoza, 480.

[100] Poma de Ayala, 292[294].

[101] *Ibid.*, 297[299].

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

y al año, haciendo la viuda durar estos actos hasta los dos años. Es significativo que los señores locales o *curacas* sermonearan a los parientes del difunto en cada uno de estos actos, recordándoles que sean trabajadores y fieles al Inca y a los principales, bajo amenaza de castigo[102]. ¿Una manera de aprovechar la solidaridad del *ayllu* con los difuntos para mantener la «solidaridad», en forma de trabajo y fidelidad, de los miembros del *ayllu* con sus señores locales y el Inca?

Pedro Cieza de León menciona en su *Crónica del Perú* la costumbre, igualmente atestiguada en los aztecas, de los antiguos incas, especialmente de los señores locales o *curacas* y por supuesto del Inca, de sepultar con ellos a sus mujeres y allegados[103], y a partir del hecho de sepultarlos con ofrendas de todo tipo concluye que creían en la inmortalidad del alma y en la resurrección en algún lugar donde podrían comer y beber todo lo que quisiesen como en vida:

> De manera que en mandar hacer las sepulturas magníficas y altas, y adornallas con sus losas y bóvedas, y meter con el difunto todo su haber y mujeres y servicio, y mucha cantidad de comida, y no pocos cántaros de chicha o vino de lo que ellos usan, y sus armas y ornamentos, da a entender que ellos tenían conocimiento de la inmortalidad del ánima y que en el hombre había más que cuerpo mortal, y engañados por el demonio cumplían su mandamiento, porque él les hacía entender(según ellos dicen) que después de muertos habían de resucitar en otra parte que les tenía aparejada,adonde habían de comer y beber a su voluntad, como lo hacían antes que muriesen (*Crónica del Perú*, cap. LXII; cf. caps. XIX, XLVIII, LXIII)[104].

---

[102] *Ibid*., 290[292]. La práctica de sacar al difunto durante la procesión que se realizaba a los seis meses o al año, no la tenían los indios de Colla Suyos; cf. 294[296].

[103] Práctica que también mencionarán, entre otros, Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias* (1548), lib. V, cap. III; Pedro DE LA GASCA en 1551-1533 en *Descripción del Perú*,, n.º 33; Bartolomé DE LAS CASAS, *Apologética Historia de las Indias*, caps. CCXLIX, CCLIX, CCLX; Polo DE ONDEGARDO en 1571 en *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros*, caps. XI y XVII; Bartolomé ÁLVAREZ en 1588 en *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, 165; Blas Valera en *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, obra escrita en 1588-1589 ó en 1594-1595, p. 60 de la edición de H. URBANO y A. SÁNCHEZ; José DE ACOSTA en 1590 en *Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, caps. VII, XIX; Garcilaso DE LA VEGA en *La Florida del Inca* (1605) lib. V, 2ª parte, cap. II; POMA DE AYALA en 1615 en *Nueva crónica y buen* gobierno, 288[290], y en 1616 MARTÍN DE MURÚA, *Historia general del Perú*, lib. II, cap. XXV. W.H. PRESCOTT, *La conquista del Perú*, lib. I, cap. I, también la menciona. Esta práctica es conocida por los investigadores actuales como «necropompa»; cf. F. KAUFFMANN, *op. cit.*, 506; J. L. PALLARÉS, *Estudio antropológico…*, 184-192, quien sigue y resume el artículo de C. ARANIBAR, «Notas sobre la Necropompa entre los Incas», *Revista del Museo Nacional*, Lima, tomo 36 (1969-1970) 108-142, defensor de que la práctica de la necropompa no fue practicada por los incas, sino por aquellos pueblos periféricos que fueron incorporados tardíamente y por conquista al dominio inca.

[104] Edición de M. BALLESTEROS, 262-263.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 21

Momia inca de niño hallada en el Aconcagua

En su *Descubrimiento y conquista del Perú*, Pedro Cieza de León dice que a la muerte de Atahualpa muchas mujeres quisieron matarse y enterrarse con él y como no se les permitió algunas se ahorcaron (capítulo LIV). Probablemente con la intención de servir a su señor en la otra vida, como un poco más adelante se dirá:

> Matáronse muchos hombres y mujeres creyendo que le irían a servir su ánima a los altos cielos donde creen que van los incas (*Descubrimiento y conquista del Perú*, cap. LV)[105].

---

[105] Edición de C. SÉNZ DE SANTA MARÍA, Pedro CIEZA DE LEÓN. *Descubrimiento y conquista del Perú*, Madrid (1986) 189. Blas VALERA en su *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, dice que los que se ofrecían para acompañar al Inca a la otra vida eran todos voluntarios que morían generalmente por veneno o desangrados. Cf. la edición de H. URBANO-A. SÁNCHEZ, *op. cit.*, 60-61. Bartolomé ÁLVAREZ, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, 165, y POMA DE AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno*, 288[290], cuentan que a estas mujeres las emborrachaban haciéndolas comer coca y beber chicha. Bartolomé ÁLVAREZ llega a decir que algunos de los parientes destinados a acompañar al difunto intentaban huir de los sacerdotes, cf. 168. Gonzalo FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias* (1548), lib. V, cap. III, también señala que algunas mujeres no asumían voluntariamente ese tipo de muerte. Hay que tener en cuenta que Blas Valera, jesuita mestizo nacido en Chachapoyas, se esfuerza por probar que las religiones prehispánicas poseían rasgos de la religión cristiana y de ahí su intento por suavizar o humanizar sus aparentes excesos. Por otro lado, se encuentra enfrentado precisamente con Polo DE ONDEGARDO, al servicio del virrey Francisco de Toledo, a quien acusa de no entender correctamente la lengua de los incas y haberlo confundido todo, de manera que, por ejemplo, éste decía que en la coronación de los reyes se sacrificaban doscientos niños, cuando en opinión de Valera, no era así y los incas no hacían sacrificios humanos. Cf. edición de H. URBANO-A. SÁNCHEZ, 53-54. Posiblemente, lo mismo que los cronistas españoles pecaban en exceso al demonizar la religión de los incas, Valera pecaba en exceso al «humanizarla». Sin embargo, POMA DE AYALA, nacido en el Perú y andino por parte de

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

¿Significa esto que los incas creían en una vida después de la muerte semejante a la terrenal, y de ahí el interés por conservar el cadáver y propiciar al Inca muerto sirvientes que le acompañasen? Por los testimonios unánimes de varios cronistas, además de Cieza, parece que sí. Precisamente esta creencia de que los muertos tenían necesidad de servicio después de la muerte en la otra vida es considerada por Polo de Ondegardo una terrible carga impuesta por el demonio, ya que, al menos en los casos de las personas de prestigio ya que no se hacía con las personas comunes, suponía el sacrificio humano con el fin de acompañar y servir al difunto:

> Uno de los mayores subsidios que a mi juicio tuvieron estos naturales y la mayor carga que el demonio les puso, fue la opinión que les enseñó de que los muertos tuviesen necesidad de servicio en el otro mundo como en éste, la cual es general en todas las Indias, así como en Nueva España como en el río de la Plata en aquel maramán de provincias, porque yo me he informado asimismo de todas estas montañas y es así que indistintamente todos creen la inmortalidad de las ánimas(...) ninguno que fallecía, como fuese hombre de quien se hiciese cuenta, le dejaba de matar servicio que llevase, lo cual no se hacía con la gente común y con los demás como cada uno tenía la estimación, porque no se podía tampoco hacer sin licencia del Inca o de su gobernador, porque era el negocio de más estimación de todos cuantos entre ellos se trataban, y así era menester favor para ello y lo negociaban con vida, de manera que en un gran bien como creer la inmortalidad de las ánimas, les vino a sacar el demonio un tan gran mal que causase tantas muertes (cap. XVII)[106].

Como ya se ha dicho antes, la creencia en un paraíso o infierno no parece ser patrimonio de los incas, quienes, según cuenta Poma de Ayala,

---

padre y madre, reconoce tanto la costumbre de sepultar al Inca muerto con sus mujeres y sirvientes, como la de practicar sacrificios humanos, en especial de niños, para ofrendarlos al Sol y a las *huacas*; cf. *Nueva crónica y buen gobierno*, 228[230], 259[261], 262[264], 265[267], 267[269], 269[271], 271[273], 273[275], 278[280], 288[290]. Sobre estos sacrificios llamados *capacochas*, cf. W. ESPINOZA, 467-470. Los incas no fueron los únicos en practicar sacrificios humanos en el Perú. Mucho antes que ellos ya lo hacían, por ejemplo, los mochicas, como se demostró con los descubrimientos en 1988 del Señor de Sipán, uno de los más importantes descubrimientos arqueológicos de este siglo, en el que aparecía un jerarca mochica enterrado con su ajuar funerario, algún animal, y otros seres humanos de ambos sexos, algunos con los pies amputados, y en 1995 con el descubrimiento de un altar de sacrificios humanos, a la vez que restos de las osamentas de las víctimas, en la Huaca de la Luna de Trujillo. Véanse S. UCEDA CASTILLO, «El poder y la muerte en la sociedad moche», y S. BOURGET, «Los raptores de almas: prácticas funerarias en la iconografía mochica», ambos en L. MILLONES-M. LEMLIJ (eds.), *Al final del camino*, Lima (1996) 20-36 y 37-50, respectivamente.

[106] Edición de L. GONZÁLEZ y A. ALONSO, *op. cit.*, 103-104.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

al menos refiriéndose a los de Collasuyos, creían que los muertos pasaban «a otra parte adonde pasan muy mucho trauajo, hambre, sed y frío, en lo caliente, mucho calor»[107]. Como se ve, aquí no se distingue entre un paraíso para los buenos y un infierno para los malos, lo que les espera es común para todos. Es muy posible que con la llegada de los españoles se produjera cierto sincretismo en torno a estas ideas. Polo de Ondegardo es un ejemplo de esto, quien parece mezclar las creencias cristianas con las locales:

> ... y aún ellos mismos en general tuvieron opinión que el servicio en esta vida también había de servir en la otra, aún trazaban la gloria de cada uno como había tenido la estimación en el mundo y tuvieron opinión de infierno y paraíso, salvo que son innumerables los desatinos que dicen en cada cosa de estas, cuales al demonio le convino en señalarlos para sus propósitos y fines (cap. XVII.).

Bartolomé Álvarez es también muy claro cuando se refiere a la importancia dada al servicio de los grandes señores después de muertos:

> Solían los *curacas* principales, cuando moría algún principal *curaca*, hacer que en el aposento del muerto se encerrasen las mancebas que habían sido de aquel que estaba muriendo. A las cuales las cercaban otras mujeres; dándoles a comer coca y a beber *aÇua*[chicha], las hacían morir borrachas y ahogadas desta comida y bebida, diciendo: «come, come y bebe presto y mucho, que has de ir a servir al *malco* —que quiere decir «señor»—; está de partida y has de ir a servirle allá donde va; que, si tú no vas, no lleva quien le sirva». Y así mataban a muchas, y las enterraban con ellos en sus sepulcros (*De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, 165)[108].

Martín de Murúa también se hará eco de estas creencias y prácticas:

> Tuvieron por cierto los indios que las ánimas vivían después desta vida, y que los buenos tenían descanso y holganza, y los malos dolor y pena, pero nunca llegó a su entendimiento este descanso y pena dónde había de ser, ni en qué lugar lo habían de tener, ni tampoco alcanzaron que los cuerpos hubiesen de resucitar con las almas, y a esta causa tuvieron grandísima diligencia en honrar los cuerpos de los difuntos y de guardarlos y honrarlos. El vulgo ignorante entendió que las comidas y bebidas, y ropas ricas que ponían a los difuntos, se aprovechaban de ellas en esotra vida y los sustentaba y libraba de trabajos, aunque los Yngas

---

[107] POMA DE AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno*, 294[296].

[108] Edición de M.ª del C. MARTÍN-J.J.R. VILLARÍAS-F. DEL PINO, *Bartolomé ÁLVAREZ. De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*, Madrid (1998) 94.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> y algunos que alcanzaron más deste negocio, no creyeron esto (*Historia general del Perú*, lib. II, cap. XXV)[109].

Más aún, en este mismo capítulo Martín de Murúa reúne tres datos muy interesantes que aparecen dispersos en otros cronistas. El primero, que los incas pensaban que los que en esta vida eran ricos y prósperos lo eran por amistad de la divinidad, por lo que había que honrarlos y venerarlos incluso después de muertos, mientras que los pobres, viejos y enfermos, considerados desechados por la divinidad, eran despreciados y no se tenía cuidado por ellos[110]. El segundo, que a los Incas muertos se les sacrificaban niños con cuya sangre se hacía una raya de oreja a oreja en el rostro del difunto[111]. El tercero, que los Incas tenían una estatua que era su imagen y que les servía de representación suya, llamada *huaoqui*, y a la que se hacían grandes fiestas. W. Espinoza dice que esta estatua hacía de segundo cuerpo del Inca y era su encarnación, y que bastaba pronunciar su nombre, que era el del Inca al que representaba, para que la estatua, que tenía vida, escuchara. El culto que los descendientes o *panacas* practicaban en torno a la estatua garantizaba su supervivencia[112]. Sin embargo, arqueológicamente sólo se ha encontrado la de Viracocha, siendo quizá hechas de oro o plata y más tarde fundidas[113]. Recientemente, P. Kaulicke ha subrayado la conexión existente entre los conceptos de «memoria» y «muerte» en el Perú Antiguo. Según este autor, todo lo «memorizable» de los soberanos muertos se perenniza por medio de una serie de mecanismos tanto verbales como materializaciones diversas que van desde sistemas recordatorios (como el quipu) hasta la «corporización» del pasado por medio de efigies de los muertos, omnipresentes en fiestas, ritos, guerras o construcciones,

---

[109] Edición de M. Ballesteros, Martín de Murúa. *Historia general del Perú*, Madrid (1987) 414. J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, cap. VII, también consideraba que los indios del Perú creían «que las ánimas vivían después de esta vida, y que los buenos tenían gloria y los malos pena».

[110] A simple vista esto podría recordar a la antigua doctrina de la retribución de Israel, pero las diferencias son evidentes: la literatura sapiencial hebrea recuerda que el premio en vida, que llegará tarde o temprano, es para el justo, mientras el castigo es para los malvados, a quienes les llegará incluso cuando parece que llevan una vida próspera. Nada de esto parece que estaba en mente de los incas. De todas maneras, ya se vio cómo en el mismo Israel se tuvo que corregir esta percepción de la retribución. Por supuesto, no se pretende hacer aquí ningún tipo de comparativismo simple, al estilo, por ejemplo, del que hacía Gregorio García en 1605, en su obra *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, en el que recoge las supuestas similitudes entre las costumbres de los hebreos y las de los indios del Perú, tales como la acusación de idolatría, la vestimenta, las gesticulaciones hacia el cielo, edificaciones…; cf. lib. III, caps. II, III, VI.

[111] Esta práctica ya la mencionó antes José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, caps. VII, XIX.

[112] W. Espinoza, *op. cit.*, 481. J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, cap. X, también se hace eco de esta práctica.

[113] M. Ballesteros, Martín de Murúa. *Historia general del Perú*, Madrid (1987) 414, n. 567.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

formando todo ello una especie de «cuerpo cultural» que abarca todo el mundo físico e imaginario de estos soberanos y su séquito. En este sentido, la confrontación con el pasado se convierte también en una intercomunicación con los ancestros (la muerte supone de hecho el inicio del proceso de la ancestralidad) que busca también conseguir consejo y orientación hacia el futuro. La interrupción de este diálogo supondría la aniquilación de la memoria, de modo que lo «no memorizable» equivale a la inexistencia u olvido definitivo, normalmente reservado al «otro», al enemigo, a través de formas antisociales de muerte[114].

Parece que la costumbre de sacrificar hombres o mujeres para que acompañen al difunto se mantuvo incluso al comienzo del Virreinato, como testimonian los casos personales de Pedro Cieza de León[115], Polo de Ondegardo[116] y Bartolomé Álvarez [117] quienes se encontraron con huidos que eran perseguidos para acompañar en la tumba a algún *curaca* y tuvieron que intervenir para evitarlo. Estos testimonios dejan muy claro que no se trataba de voluntarios, lo que de alguna manera descalifica el testimonio mencionado antes de Blas Valera sobre la voluntariedad de los sacrificados. Los incas también realizaban sacrificios humanos, generalmente de niños, en ceremonias muy solemnes, dedicadas al Sol[118], por la ascendencia y el bienestar de un Inca (esta ceremonia se denominaba *Qhapaq Ucha*); a la muerte de éste, en la celebración de victorias militares o en momentos de desastres naturales como sequías, epidemias y terremotos (en estos casos de extrema necesidad la ceremonia se denominaba *Itu*)[119]. De todas maneras, el número de sacrificados en estos casos no es comparable con las hecatombes de los aztecas[120].

Bartolomé Álvarez reconoce que los indios no adoran a los difuntos como dioses, pero deja claro que tienen capacidad de actuar sobre los vivos para bien o para mal. En el primer caso, dice que los indios «tenían sus inteligencias en manera como si sus difuntos estuvieran en parte buena y de descanso, y en lugar donde por sí mismos pudiesen socorrer o hacer bien a

---

[114] P. KAULICKE, *Memoria y muerte en el Perú Antiguo*, Lima 2001.

[115] *Crónica del Perú*, cap. LXII.

[116] *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros*, cap. XVII.

[117] *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, 166. Por su parte, Garcilaso DE LA VEGA en *La Florida del Inca* (1605) lib. V, 2ª parte, cap. II, se hace eco del caso de un indio que escapó buscando refugio entre los españoles cuando a la muerte del curaca al que servía le quisieron enterrar junto a él.

[118] En el yacimiento costero oracular de Pachacamac, los incas sacrificaron y enterraron a un buen número de muchachas a la entrada del Templo del Sol y en el interior del propio templo, como señala T.N. D'ALTROY, *Los Incas*, Barcelona (2003) 231.

[119] Cf. T.N. D'ALTROY, *op. cit.*, 206-209.

[120] Como señalan A. METRAUX, *Les incas*, Paris (1961) 134, y T. N. D'ALTROY, *Los Incas*, Barcelona (2003) 207.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

los vivos»[121]. Y en el segundo, dice que hacían ofrendas a los difuntos no sólo por respeto a los antepasados, sino también porque pensaban que si no lo hacían, éstos se podían aparecer y amenazarles con hacerles mal, incluso matarlos, algo que Álvarez considera engaño del demonio (cf. 158)[122].

Por tanto, parece que el culto a los muertos está vinculado con el poder, bueno o malo, que el difunto como tal puede ejercer sobre los vivos, sean individuos o sea el conjunto del *ayllu*. Un poder que también está relacionado con ese otro «poder» que sostiene el Incanato y que está personificado en el Inca y en sus antepasados. Finalmente, llama la atención que en ningún momento la creencia en el dios Sol o la creencia en la *Pachamama*, o Madre Tierra, hayan servido para sustentar la creencia en una escatología más clara y positiva, en conexión, por ejemplo, con la regeneración de la tierra (como en el Neolítico del Viejo Mundo) o con el ciclo solar (como en el antiguo Egipto), cosa que sí hicieron mayas y aztecas. La escatología, en el sentido estricto de la palabra, es, a pesar de la riqueza de las costumbres funerarias, muy imprecisa.

IV. **Conclusiones**

1. Tanto en la cultura maya, como azteca e inca, el ciclo cosmológico, y en particular, el solar, adquiere una importancia fundamental para la comprensión religiosa, e incluso política, de la vida y la muerte.
2. Lo mismo que el Sol nace y muere todos los días, el cosmos y la vida entera, incluida la humana, se regeneran. Vivir es morir y morir es vivir. Es un ciclo continuo.
3. El dramatismo de los mitos de creación por los que los dioses dan su sangre o mueren durante el acto creador, obliga a que el ser humano se dé a si mismo, con su sangre y su vida, para alimentar a los dioses, en particular al Sol, paradigma de la vida, muerte y «resurrección», y así favorecer el mantenimiento del Universo siempre cíclicamente en peligro de destrucción. Lo que justifica los sacrificios humanos, en los que la víctima se diviniza y se convierte en alimento de comunión

---

[121] Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, 155. Tampoco era extraño, en tiempos del Virreinato, que los indios que habían dado cristiana sepultura a sus difuntos robaran los cadáveres de los cementerios para llevarlos a los chullpares, práctica que había prohibido expresamente el Virrey Toledo; cf. T. Gisbert, «La muerte en el arte virreinal andino» en L. Millones-M. Lemlij (eds.), *Al final del camino*, Lima (1996) 109-110.Todavía siglo y medio después de esta prohibición, en 1681, Diego Andrés Rocha, en su obra *El origen de los Indios* (III & 1, 10), atestigua esta misma costumbre.

[122] Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, cap. XLVIII, también menciona la creencia de que los difuntos se podían aparecer a los vivos.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

con la divinidad. Estos mitos cosmogónicos y estos sacrificios también servían a los intereses del poder gobernante, pues les convertían en divinidades solares.

4. La vida *post mortem*, paraíso o infierno, no está condicionada por la actitud moral del individuo sino por su forma de morir, que generalmente favorece a las élites dominantes. Las referencias de los cronistas a un paraíso para los buenos y un infierno para los malos, parecen ser interpretación cristiana. Lo mismo que el Sol al llegar la noche y ser temporalmente vencido por la Luna y la muerte, morir supone pasar ineludiblemente por el infierno o inframundo, al que se llega tras un arduo periplo que es recordado al difunto antes de ser enterrado. Sólo el privilegio de algunos que han tenido una muerte considerada gloriosa, les permite salir de él, como el Sol cada mañana, para ir a un lugar mejor que se concibe como una forma de vida semejante a la terrenal, por lo que a los señores se les enterraba con un rico ajuar y con sus sirvientes para que les acompañaran en la otra vida. Los demás, se quedarán para siempre en un inframundo lleno de sufrimientos.
5. Las prácticas mortuorias, al menos en mayas y aztecas, combinan la inhumación, para las clases inferiores, y la cremación para las superiores. En estas dos culturas no hay interés por conservar los cuerpos para el más allá, como sí lo hay entre los incas, como muestran sus prácticas de momificación. Sin embargo, la escatología inca es mucho más difusa que la maya y azteca, y no parece gozar del optimismo regenerador de éstas, para las cuales los muertos, al menos algunos, se convierten en estrellas compañeras del Sol. No obstante, los incas sí pensaban que los difuntos podían intervenir de alguna manera, para bien o para mal, en la vida de los vivos, por lo que era importante mantener un culto a los antepasados respetuoso en el que a éstos no les faltara nada que también fuera necesario para los vivos, como ropa, alimentos y bebida.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Segunda Parte

Las grandes religiones actuales

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Capítulo VI

La muerte en el hinduismo

La intención de este capítulo es adentrarse en una de las culturas milenarias más fascinantes de la historia de la Humanidad, la cual, a pesar de poseer unos parámetros culturales tan diferentes a los del hombre occidental, constituye en ocasiones un atractivo sin parangón incluso en las sociedades actuales tan aparentemente escépticas y racionalistas. Sin embargo, a pesar de ese manifiesto atractivo, no por ello deja de ser compleja toda la urdimbre de su pensamiento, como se verá a lo largo de la variada y casi siempre extraña, para el hombre occidental, terminología usada a lo largo de este capítulo y el siguiente, dedicado al budismo[1]. No obstante esta dificultad, se intentará clarificar dichos conceptos lo más posible, dejando algunas cuestiones o interpretaciones polémicas para las notas a pie de página.

Gran parte de esa riqueza cultural, aunque no se restrinja a la India, se desarrolló allí, sobre todo la idea de la transmigración del alma, o su reencarnación (autores recientes prefieren hablar de «renacimiento», al menos en el caso del budismo), y la creencia ética, relacionada con la anterior, en el *karma*, efecto y secuela de las acciones realizadas en esta vida. Según Helmuth von Glasenapp, «el dogma central común al hinduismo, jainismo y budismo es la aceptación de un orden moral universal que se manifiesta en

[1] Para la clarificación de términos, puede verse, R.A. CALLE, *Diccionario de Orientalismo*, Madrid 1992. Para los textos, ante la gran variedad de ellos y la dificultad de encontrar fuentes compiladoras completas, aquí se recurre a diferentes ediciones y traducciones, incluso de la misma fuente, por ejemplo los *Vedas*, lo que se indicará en cada texto cuya traducción se incluya.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

la totalidad del cosmos y que se expresa en la causalidad retributiva de toda acción —que actúa automáticamente— y en la reencarnación forzosamente condicionada por ella»[2]. El concepto de reencarnación o renacimiento (en sánscrito *punarjanma*) y la ley (otros prefieren hablar de «regla») del *karma* (o *adrsta*, como también se utiliza en la literatura hindú)[3] van intrínsecamente unidos al concepto de *samsara* («atravesar, deambular») o ciclo de reencarnaciones del que hay que liberarse. En líneas generales, las teorías hindúes sobre el *karma* y la reencarnación (o renacimiento) relacionan la idea de la causalidad y la continuidad con el postulado de la justicia compensadora. De esta manera, los procesos de la vida y la experiencia se autorregulan y no necesitarían de intervención divina alguna. El *karma* positivo (denominado *dharma* o *punya*) o negativo (denominado *adharma* o *papa*, «culpa», «mal») requiere de una reencarnación o renacimiento para poder compensar todo lo hecho, de modo que no se pierda sin lograr su efecto. Agotado éste, causa y final de la reencarnación, ésta se interrumpe y con ella el ciclo de reencarnaciones o *samsara*. Se trata, como ya se ha dicho, de una regla derivada de los postulados de la justicia, la continuidad y la causalidad.

Siguiendo a W. Halbfass, la doctrina del *karma* y del *samsara* posee tres funciones interrelacionadas[4]:

---

[2] H. VON GLASENAPP, *El Budismo, una religión sin Dios*, Valencia (2000) 45. Este autor, pp. 59-60, entiende que la doctrina del *karma* está enlazada con tres exigencias: 1. El hombre debe tener una voluntad libre, ya que de otro modo no es posible una vida moral. 2. Debe existir una relación justa entre la buena conducta y el bienestar, es decir, conseguir una compensación entre acciones buenas y malas. 3. El individuo debe tener la posibilidad de seguir desarrollándose moralmente una vez transcurrida su existencia presente.

[3] Sobre el *karma*, ley universal de causa-efecto, y su concepción en diversas culturas, véanse W. HALBFASS, *Karma y renacimiento*, Barcelona 2001; G. OBEYESEKERE, *Imagining Karma. Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth*, Berkeley-Los Angeles-London 2002. W. HALBFASS, p. 60, señala que el doble axioma por el que el *karma* implica que ninguna acción con relevancia moral debe quedar sin su recompensa kármica correspondiente y por el que no puede existir ninguna experiencia, positiva o negativa, sin una causa kármica, se da por vez primera en el hinduismo en el poema épico del *Mahabharata*, obra que se remonta al 400 a. C.. El jainismo será una de las corrientes religiosas que de manera más detallada y sistemática desarrolle el concepto de *karma*, el cual es concebido como algo material, una sustancia delicada o materia superflua compuesta de átomos que puede adherirse al alma, intentando penetrar en ella a través del espacio que ocupa ésta en el cuerpo; cf. W. HALBFASS, *op. cit.*, 74.

[4] W. HALBFASS, *Karma y renacimiento*, Barcelona (2001) 25. H. VON GLASENAPP, *El Budismo, una religión sin Dios*, Valencia (2000) 59-60, entiende que la doctrina del *karma* está enlazada con tres exigencias: 1. El hombre debe tener una voluntad libre, ya que de otro modo no es posible una vida moral. 2. Debe existir una relación justa entre la buena conducta y el bienestar, es decir, conseguir una compensación entre acciones buenas y malas. 3. El individuo debe tener la posibilidad de seguir desarrollándose moralmente una vez transcurrida su existencia presente.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

1. Ofrece un marco y un hilo conductor para la orientación moral y religiosa, y atribuye a las acciones y decisiones actuales una fuerza inherente capaz de provocar efectos futuros en clave de premio o castigo.
2. Sirve para explicar y justificar las situaciones, acontecimientos y fenómenos actuales, interpretados como consecuencia de los actos y recompensa de acciones y decisiones del pasado.
3. Expone una insuficiencia fundamental de la condición humana y de la existencia terrenal transitoria, constituyendo el punto de partida para el ideal de la liberación absoluta.

Junto con los hinduistas, los teístas sikhs, los jainistas (quienes no reconocen a un dios absoluto y consideran que el mundo es eterno y no creado), y los aparentemente agnósticos budistas, tema del siguiente capítulo, comparten (aunque con matices muy distintos) estas creencias fundamentales en la India, las cuales se propagaron por Asia mediante los misioneros budistas y florecieron en China y Japón. Tales creencias, sin embargo, no se encuentran en los textos indios más antiguos que nos han llegado, sino que surgieron a través de un largo proceso que se presenta a continuación.

I. **La muerte y el período védico (hasta 1000 a.C.)**

En los *Vedas*[5], cuyas primeras composiciones datan del segundo milenio a. C., se asume, aunque de forma rudimentaria, la supervivencia después de la muerte. Yama[6] es hijo de la deidad solar Vivasvat y de Saranyu,

---

[5] *Veda* deriva de la raíz sánscrita *vid*, conocer. El significado principal de *Veda* es conocimiento o sabiduría supersensorial. Los *Vedas* son llamados *Sruti* (oir) por ser trasmitidos oralmente. Son revelados. Se disponen en cuatro libros:*Rig Veda* (contiene himnos), *Yajur Veda* (contiene sacrificios religiosos), *Sama Veda* (contiene melodías) y el *Atharva Veda* (contiene fórmulas mágicas). Cada uno de los *Vedas* contiene cuatro secciones: 1) los *Mantras*:colecciones de himnos, oraciones y fórmulas para el sacrificio; 2) *Brahmanas*:tratados en prosa que se refieren al significado de los ritos y las ceremonias de los sacrificios; 3) *Aranyakas* o textos forestales y 4) las *Upanishads* o *Vedas* posteriores; cf. R. REYNA, *Introducción a la filosofía de la India*, Buenos Aires (1977) 7ss. Para una introducción a la literatura sagrada hindú, G.D. FLOOD, «Hinduism» en J. HOLM-J. BOWKER (eds.), *Sacred Writings*, London-New York (1994) 71-100. También, además de otras obras que se irán mencionando a lo largo de este capítulo, para el tema del pensamiento hindú referido al hombre y su destino es recomendable la lectura de A. RAMBACHAN, «Hinduism» en J. HOLM-J. BOWKER (eds.), *Human Nature and Destiny*, London-New York (1994) 71-90.

[6] Sobre la figura de Yama véase K.P. MERH, *Yama. The Glorious Lord of the Other World*, New Delhi 1996. El verbo *yam* significa «restringir», de modo que Yama es el que impide que la población humana se desborde; cf. J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 236.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

hija del dios Tvastr, y, por tanto, se trata de una deidad solar, también asociada al relámpago. No obstante, nunca es explícitamente llamado dios, a pesar de que se le ofreció el Soma[7], sino rey, y muy pocos himnos le son dirigidos[8]. Como se relata en el *Rig Veda* X, 10, él es un hombre real que es tentado por su hermana gemela, Yami (ésta asociada al sonido del trueno), para cometer incesto justificándolo sobre la base de que ya estaban juntos en el vientre materno y a la necesidad de procrear:

> ¿Acaso no desean los dioses que el único de los mortales tenga descendencia? Impón tu espíritu en el mío y como esposo penetra en el cuerpo de tu esposa (...). En la matriz nos hizo marido y mejer el padre, Tvastar, el dios multiforme que estimula. Nadie viola sus leyes, suyos saben que somos, la Tierra y el Cielo (*Rig Veda* X, 10, 3. 5)[9].

Pero Yama, fiel al orden cósmico de las cosas, no cede («es malvado el que en su hermana entra»)[10], aunque, como humano, será el primero en experimentar la muerte [11], y se convertirá así en el señor del mundo de los muertos[12] y en padre de la humanidad[13], viviendo en un paraíso celestial, cuyo lugar se representa simplemente con la referencia a un árbol, donde llevará una vida placentera junto a los dioses, tocando su flauta y glorificado por cantos[14]. Los muertos vivían en el cielo tercero (el punto más alto alcanzado por el dios Vishnú) y en los himnos funerarios se proclama que el espíritu del muerto irá a un mundo de luz (*svarga*), junto con los ancestros, Yama y los dioses, con un nuevo cuerpo sin debilidades y colmándose todos sus deseos[15]:

> Si vas por los antiguos caminos, por los que partieron nuestros ascendientes, verás a dos reyes, Yama y Varuna, el Deva, complaciéndose con el ritual fúnebre. A los sacrificios, a las ofrendas, únete en el alto

---

[7] El *soma* es la bebida de los dioses, en particular de Indra, preparada con el jugo de una legendaria planta, y que simboliza la energía de la luna y el néctar de la sabiduría o conocimiento iniciático. También se le consideraba como divinidad portadora de inmortalidad. La literatura védica le dedica numerosos himnos, especialmente el *Sama Veda*. Algunos autores, véase I.P. COULIANO, *Más allá de este mundo*, Barcelona (1993) 99, y H. BLOOM, *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Barcelona (1997) 129, la identifican con la *Amanita muscaria* del norte de Eurasia, un hongo rojo brillante con manchas blancas y alucinógeno.

[8] Cf. *Rig Veda* X, 14.

[9] Traducción de J.M. DE MORA, *El Rig Veda Samhita*, México (1974) 277.

[10] *Rig Veda* X, 10, 12. No es de extrañar, por tanto, que Yama sea también asociado con Varuna, el dios del orden cósmico que castiga a los que incumplen la ley.

[11] *Atharva Veda* XVIII, 3, 13.

[12] *Rig Veda* X, 16, 9.

[13] *Rig Veda* X, 135, 1.

[14] *Rig Veda* X, 135, 7.

[15] *Rig Veda* X, 14, 15; 135.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 22

Yama y Yami, Tíbet, siglo xv d. C. (Museo Patan)

cielo, únete a los antepasados, únete a Yama, vuelve a tu casa dejando atrás toda suciedad y únete a tu cuerpo, lleno de esplendor. Yama le da un lugar de descanso pleno de días, de aguas y de noches (*Rig Veda* X, 14, 7-9)[16].

Al árbol de hojas hermosas en el cual, acompañado por los dioses, bebe Yama, allí el jefe del clan, nuestro padre, desea seguir a sus antepasados. Sin ningún agrado lo he visto, pretendiendo seguir a sus antepasados, caminando por esta desagradable senda vile, porque deseaba verlo nuevamente (...) Así es la sede de Yama, lo que llamamos la sede de los dioses. Ahí está la flauta que hace sonar el dios. Aquí está él, cubierto por los cantos (*Rig Veda* X, 135, 1-2. 7)[17].

Se deja claro quiénes y a través de qué medios llegan a esa especie de paraíso:

Para unos se clarifica el soma, manteca líquida buscan otros. Que el licor llegue hasta ellos, ¡que hasta ellos llegue! A los que por el ascetismo llegaron al Cielo, a los que por su ascetismo están a cubierto de todo ataque, a los que hicieron del ascetismo la grandeza, ¡que hasta ellos

[16] Traducción de J.M. DE MORA, *El Rig Veda Samhita*, México (1974) 280.
[17] *Ibid.*, 332-333.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

llegue! A los que pelean por la riqueza, a los que sacrifican su cuerpo, los héroes, y a los que pagaron muchos honorarios para el rito, ¡que hasta ellos llegue! A los que han respetado la ley antes que nadie, los que han seguido la ley, sido leales a la ley, y a los que el ascetismo practicaron, oh, Yama, ¡que hasta ellos llegue! Los poetas de las mil maneras, que guardan el sol, los sabios que fueron ascetas, oh, Yama, ¡que hasta ellos llegue! (*Rig Veda* X, 154, 1-5)[18].

Pero se trata de formas muy rudimentarias de supervivencia, en las que los ciclos naturales parecen ser el referente y el muerto parece retornar de alguna forma a los mismos elementos vitales de los que surgió:

> ¡Homenaje a la muerte, el fin de la vida! ¡Aquí descansa tu aliento, al interior y al exterior! ¡Pueda la vida de este hombre ser mantenida en el reino del sol, en el mundo de la ausencia de muerte!
>
> El poder de Dios te ha levantado, la bebida celestial [el soma] te ha levantado, los poderes de la tormenta, el cielo y el fuego, te han levantado para estar bien.
>
> ¡Aquí esté tu vida-tu duración entera-tu aliento y tu mente! Nosotros te salvamos de los lazos de la perdición por la palabra divina.
>
> Levántate de este lugar, oh, hombre, no caigas (…) no te separes de este mundo de hombres, de la vista del fuego y del sol.
>
> ¡Pueda el gran viento suspirar purificación sobre ti, puedan las aguas llover inmortalidad sobre ti, pueda el sol calentar tu cuerpo con bendición, pueda la muerte mostrarte misericordia! ¡No perezcas! (*Atharva Veda* VIII, 1, 1-5)[19].

El ciclo de la noche y el día parece ofrecer el marco esperanzador de dichas supervivencias rudimentarias:

> Yama había muerto. Los dioses trataron de persuadir a Yami para olvidarse de él. Siempre que ellos le imploraban a ella a hacerlo así, ella dijo: «Pero si sólo es hoy que él murió». Después los dioses dijeron: «Como ella ciertamente nunca se olvidará de él; nosotros crearemos la noche». Así que los dioses crearon la noche y de esta manera allí surgió una mañana; llegados a este punto ella se olvidó de él. Por eso la gente dice: «Sin duda el día y la noche juntos dejan que la tristeza se olvide» (*Maitrayani Samhita* I, 5, 12)[20].

Más claro aún es el texto del *Rig Veda* X, 16, 3, para el que, muerto el hombre, sus partes componentes pasan al sol, al viento, a las aguas y a las plantas:

---

[18] *Ibid.*, 337. Cf. *Atharva Veda* IV, 34, 5-6; XII, 3, 17; XVIII, 3, 4, entre otros.

[19] R. Panikkar, 587s. Otros himnos en *Atharva Veda* VIII, 2, 1-28; *Rig Veda* X, 18, 1-14, entre otros.

[20] R. Panikkar, 547.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> ¡El sol recibe tu ojo, el viento tu espíritu! Ve, como es tu mérito, a la tierra o al cielo, o, si esa es tu suerte, a las aguas, con tu cuerpo extendido en las plantas del campo[21].

Aunque podría verse aquí el rudimento de la doctrina posterior de la metempsícosis, sin embargo, la teoría del renacer no aparece en los Vedas[22]. La principal palabra para designar la muerte (*mrtyu*) aparece muy rara vez en los himnos rigvédicos[23]. En ellos la muerte es considerada siempre como una desdicha. La verdadera vida se encuentra aquí, sobre la tierra[24]. La muerte es algo que debe posponerse todo lo posible:

> Añi, concédeme la fuerza, la posteridad y una larga vida, a fin de que los dioses puedan conocer el sacrificio del que me emplea, y que Indra lo conozca con los *rishis*[25] (*Rig Veda* V, 6, 24)[26].

> Protegidos por los dioses, nosotros quedamos, Indra, al fin del sacrificio, tus dichosos amigos; nosotros te alabamos, gozando, gracias a ti, una excelente posteridad y una vida larga y próspera (*Rig Veda* X, 3, 11)[27].

> ¡Levántate de aquí, oh hombre! ¡Desechando los grilletes de la muerte, no hundiéndote! ¡No te separes de este mundo, de la vista de Agni y del sol! ¡El viento, Mâtarisvan, soplará por ti, las aguas mostrarán *amrita* (ambrosía) sobre ti, el sol brillará benigno por tu cuerpo! ¡La muerte se apiadará de ti: no decaigas! (*Atharva Veda* VIII 1, 4-5)[28].

Uno de los himnos del *Rig Veda* al creador, Prajapati, a quien también se le considera señor de la muerte, parece mostrar que lo único que se le puede pedir son riquezas:

> El fijó y levantó esta tierra y cielo. ¿A qué dios adoraremos con nuestra oblación? Dador de aliento vital, de poder y vigor, él cuyos mandatos

---

[21] *Ibid.*, 611.

[22] Como sostienen, entre otros, P. D. MEHTA, *Early Indian Religious Thought*, London (1956) 69; A.B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, vol. II, Delhi-Patna-Varanasi (1970) 415; R. PANIKKAR (ed.), *The Vedic Experience Mantramañjari*, London (1977) 539; J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 215; G. FLOOD, *An introduction to the Hinduism*, Cambridge (1996) 86.

[23] J. BOWKER, *op. cit.*, 214.

[24] C. REGAMEY, «Las religiones de la India» en F. KÖNIG, *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. III, Madrid (1961) 88.

[25] Los *rishis* son los sabios, los videntes de la antigüedad; R.A. CALLE, *Diccionario de Orientalismo*, Madrid (1992) 148.

[26] Numeración de las citas y traducción de J.B. BERGUA, *Los Vedas*, Madrid (1967) 73.

[27] *Ibid.*, 118.

[28] Sigo la traducción inglesa de F.M. MÜLLER(ed), *The Sacred Books of the East. Hymns of Atharva-veda*, Delhi-Patna-Varanasi (1964) 53.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

todos los dioses reconocen: el señor de la muerte, cuya sombra es vida inmortal. ¿A qué dios adoraremos con nuestra oblación? (…) Él es señor de los hombres y señor del ganado (…) Él es dios de dioses, y no hay nadie junto a él(…) ¡Prajapati! Sólo tú contienes todas estas cosas creadas, y no hay nadie junto a ti. Concédenos el deseo de nuestros corazones cuando te invocamos: que tengamos reserva de riquezas en posesión (*Rig Veda* X, 21)[29].

Como se ve, la muerte no aparece como algo deseable que permita el paso a algo mejor[30]. Y tampoco aparece ninguna referencia a algo parecido a un juicio *post mortem*[31]. Al contrario, la esperanza está en que Indra conceda una larga vida y una posteridad en la descendencia. El siguiente himno fúnebre tomado del *Rig Veda* sintetiza muy bien todo lo que se acaba de decir sobre su perspectiva de la muerte:

Tu camino, Muerte, es diferente a la vía de los dioses, ¡síguelo por allá! A ti, que tienes ojos, a ti, que oyes, te pido: «¡No alcances ni a nuestros niños ni a nuestros hombres!»

Cuando, haciendo desaparecer los pasos de la muerte, os restablezcáis, prolongando vuestra vida que continúa, plenos de descendencia y de riquezas, reverenciad con pureza y sin mancha.

Separados de los muertos se hallan los vivos que aquí están. Válida fue hoy vuestra petición a los dioses. A la danza y a la risa hemos vuelto. Nuestra vida se alarga y va más lejos.

Para los vivos renuevo esta separación ¡que no llegue a este límite ninguno de ellos! Que cien otoños vivan, escondiendo la muerte debajo de esta piedra.

Lo mismo que en orden van, uno tras otro, los días, lo mismo que las estaciones siguen a las estaciones, oh, Ordenador, dispón sus existencias de tal manera que el de después no abandone al que va delante.

Aceptando la vejez, llegad a la cumbre de la vida. Formad todos una fila. Que Tvastar [deidad que construyó el arma de Indra] de las generaciones hermosas se complazca en dejaros vivir mucho tiempo.

---

[29] Traducción de la versión inglesa de L. RENOU, *Hinduism*, London-New York (1961) 66s.

[30] En este sentido, como opina S.G.F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester(1963) 316, no habría muchas diferencias con la concepción escatológica de Homero, aunque matiza que la visión védica de la vida es más optimista que la homérica. De parecida opinión es C. REGAMEY, «Las religiones de la India», en F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra*, vol. III, Madrid (1961) 88.

[31] Como señala A.B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, vol. II, Delhi-Patna-Varanasi (1970) 409.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Las mujeres que no son viudas, que tienen buenos maridos, aquí están: que con la manteca de la unción puedan llegar. Que las esposas suban, sin lágrimas y sin pena, al lecho fúnebre con sus joyas.

¡Levántate, mujer, para el mundo de los vivos! Ven, tú que yaces junto a un muerto, ya terminó tu matrimonio con este marido que agarra tu mano y te desea.

¡Tomo el arco de la mano del muerto para mantener nuestro dominio, nuestro buen nombre y nuestra valentía!

Mientras tú estás allá, aquí queremos nosotros, como héroes, aplastar las emboscadas y los ataques.

Deslízate hacia tu madre, la Tierra, bienhechora de dominios hermones, virgen suave como la lana para quien da una buena recompensa, ¡y que ella te salve del seno de la nada!

Oh, Tierra, no lo aplastes, haz una bóveda, sé para él dócil, de fácil llegada y un buen retiro, como para su hijo es una madre. Con la orilla de tu manto cúbrelo.

Cuando la bóveda haya hecho, quede así la tierra y que mil ademes la apuntalen, que sea esta casa para él un arroyo de manteca y que le sirva de refugio para siempre.

Apúntalo a tu alrededor el terreno disponiendo este montículo. ¡Que yo esté libre de daño! Que los Padrs mantengan firme esta columna, y que Yama [el dios de la muerte] condescienda en hacer su morada aquí.

«Al caer el día me instalaron como las plumas de una flecha: he retenido mi voz como se detiene con las riendas a un caballo» (*Rig Veda* X, 18)[32].

Incluso, parece que los mismos dioses deben cuidarse de la muerte y esforzarse por mantener su inmortalidad[33]. De hecho ni siquiera los dioses fueron siempre inmortales. Los dos tipos de seres superiores que creó Prajapati (o Brahma[34], el dios creador) eran los *devas* (dioses) y los *asuras* (demonios), pero ninguno de ellos fueron inmortales en el comienzo. Su inmortalidad se la tuvieron que ganar, y lo hicieron a través del sacrificio. El hecho de que ni siquiera los dioses fueran inmortales de principio sirvió para que los hombres pudieran ver en ellos un ejemplo a la hora de obtener la inmortalidad[35]. Y el sacrificio iba a convertirse también en la forma de obtenerla.

---

[32] Traducción de J.M. DE MORA, *El Rig Veda*, México (1974) 282-284.

[33] J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 226.

[34] Para no confundir, Brahma es el dios creador, y *Brahman* es lo Absoluto, la realidad no-dual que aparece constantemente en las *Upanishads*. También se refiere al que se ha establecido en *Brahman*, y a la persona de la casta de los sacerdotes.

[35] R. PANIKKAR (ed.), *The Vedic Experience. Mantramañjari*, London (1977) 380s.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

II. La muerte y la época de la mística del sacrificio: los *Brâhmanas* (1000-750 a.C.)

En los *Brâhmanas*[36], textos ritualistas que recogen la ciencia sagrada del sacrificio (*karman*), es precisamente éste el medio para una nueva forma de ser, incluso para los dioses, como se acaba de decir. Como se cuenta en el *Satapatha Brâhmana*, los dioses no pudieron alcanzar la inmortalidad ni realizando los ritos sacrificiales a la luna llena y a la luna nueva, ni las ofrendas estacionales, ni el sacrificio animal, ni el sacrificio del soma. Tampoco lo consiguieron construyendo un altar de fuego, ni rezando, trabajando duro o esforzándose. Sólo después de la disposición exacta de todas las piedras y ladrillos necesarios para la correcta realización del sacrificio, pudieron alcanzar la inmortalidad. Esto traería consecuencias también para los hombres, quienes sólo podrán ser inmortales a través del sacrificio perfectamente realizado y dejando sus cuerpos para la muerte:

> La Muerte habló a los dioses: «Seguramente, con esto todos los hombres sabios llegarán a ser inmortales, ¿y qué parte será luego mía?». Ellos dijeron: «De aquí en adelante nadie será inmortal con el cuerpo: sólo cuando tú hayas tomado ese cuerpo como tu parte, quien está para llegar a ser inmortal bien a través del conocimiento, o a través del trabajo santo, llegará a ser inmortal después de separarse del cuerpo». Ahora cuando ellos dijeron «bien a través del conocimiento, o a través del trabajo santo», es el altar de fuego lo que es el conocimiento, y este altar de fuego es el trabajo santo (*Satapatha Brâhmana* X, 4, 3)[37].

Las concepciones acerca del mundo celestial, que se vislumbran como recompensa para los buenos, por sus sacrificios y sus acciones pías, y para los héroes muertos en el campo de batalla, experimentan una transformación decisiva, en cuanto aparece la opinión de que puede agotarse la fuerza de las consecuencias de las buenas acciones y que es posible morir en el más allá. Se trataría de una segunda muerte, o *punarmrtyu*, que sufren quienes no realizaron los sacrificios necesarios o no poseyeron el conocimiento necesario[38]. Esta «remuerte» no es un aniquilamiento final, sino que tiene como consecuencia un nuevo nacimiento en el más allá; en ocasiones parece deducirse la posibilidad de un renacer en este mundo, lo que pudo prepa-

---

[36] Estos textos sagrados se redactaron alrededor del siglo XI a.C., en prosa, incorporándose a los *Vedas* y extendiéndose sobre fórmulas litúrgicas, el sacrificio, los ritos y ceremonias apropiadas para la adoración de *Brahma*; cf. R.A. CALLE, *Diccionario de Orientalismo*, Madrid (1992) 47.

[37] Sigo la traducción inglesa de L. RENOU, *Hinduism*, London-New York (1961) 83.

[38] S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 319.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

rar la ulterior doctrina de la reencarnación[39]. De hecho, para la mentalidad de los *Brâhmanas*, la muerte no se concibe como el límite de la vida, sino como que está en medio de ella. La idea de que «dentro de la muerte allí está la inmortalidad» [*antaram mrtyor* (=muerte) *amrtam* (=inmortalidad)] se recoge explícitamente en esta literatura:

> En este punto hay un verso: «Dentro de la muerte allí está la inmortalidad», porque después de la muerte llega la inmortalidad. «La muerte está basada en la inmortalidad» [...]»La muerte se viste ella misma en luz», porque la luz, para estar segura, es el sol, porque esta luz cambia día y noche, y así la muerte se viste ella misma en luz y está rodeada por todos los lados por la luz. «El ser de la muerte está en la luz» (*Sataphata Brâhmana* X, 5, 2, 4)[40].

Conviene recordar que Yama, el señor de los muertos que alcanzó la inmortalidad, era hijo de Vivasvat, el sol, por lo que en este texto aparece otra vez la vinculación mítica entre la muerte y la inmortalidad, en clave de renacimiento solar. Para llegar a ser inmortal hay que nacer tres veces, de los padres, del sacrificio y de la muerte:

> Un hombre verdadero nace tres veces de la siguiente manera. Primero nace de su madre y padre. Él nace una segunda vez mientras realiza el sacrificio que llega a ser su parte. Nace una tercera vez cuando muere y le colocan sobre la pira y él procede a una nueva existencia. Por eso dicen: «El hombre nace tres veces» (*Sataphata Brâhmana* XI, 2, 1, 1)[41].

La probablemente más antigua mención (al menos de una manera rudimentaria) de la reencarnación se encuentra en la explicación que del misterio del «fuego de los cinco sacrificios» da a Yâjnavalkya el rey Janaka: las ofrendas suben al espacio, que por ellas se convierte en fuego sacrificial; luego al cielo (el segundo fuego sacrificial); vuelven luego a la tierra (tercer fuego sacrificial) y entran en el hombre (cuarto fuego sacrificial). De él las ofrendas pasan a la mujer; las entrañas de ésta son el quinto fuego sacrificial; su concepción, la leña que en él arde; el semen, las ofrendas. «Quien sabiendo esto consuma la cópula, ha ofrecido el sacrificio del fuego. El hijo que nace de esta unión es el mundo de la buena acogida (es decir, el lugar en que se recibe al padre, que renace en él)». En esta versión, la cadena de acontecimientos, interpretada desde un punto de vista ritualista, aparece ligada todavía a la doctrina del renacimiento del padre en el hijo[42]. Al construir el altar del fuego (*agnichaya-*

---

[39] H. VON GLASENAPP, *La filosofía de los hindúes*, Barcelona (1977) 54; G. FLOOD, *An introduction to Hinduism*, Cambridge (1996) 86.

[40] Traducción de la versión inglesa de R. PANIKKAR, *op. cit.*, 556.

[41] *Ibid.*, 393s.

[42] *Satapatha Brâhmana* X, 6, 8, 3-4; C. REGAMEY, «Las religiones de la India» en F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la Tierra*, vol. III, Madrid (1961) 122.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

na), el sacrificador se identifica con Prajapati (o Brahma), o, más exactamente, Prajapati y el sacrificador se identifican con la misma acción ritual; el altar es Prajapati y, al mismo tiempo, el sacrificador pasa a ser este altar. Por medio del sacrificio realizado adecuadamente Prajapati, cuyo cuerpo en un principio era mortal pero no su aliento que era inmortal, logró un cuerpo imperecedero, inmortal (*amrita*)[43]. En virtud de la fuerza mágica del rito, el sacrificador se construye un nuevo cuerpo, se eleva al cielo y allí nace una segunda vez, al mismo tiempo que obtiene la «inmortalidad»[44]. Del mismo modo que en virtud del sacrificio recupera el dios su personalidad (*âtman*) el sacrificador obtiene su propio yo, su *âtman*[45]. La «fabricación» del *âtman* se parece en cierto modo a la reunificación de Prajapati, disperso y agotado por la obra cosmogónica. La totalidad de las acciones rituales (*karma*), una vez realizada y perfectamente integrada, constituye la persona, el *âtman*. Esto significa que a través de la acción ritual, las funciones psicofisiológicas del sacrificador quedan reunificadas y conjuntadas; la suma de todas ellas constituye el *âtman*[46]. El sacrificador se hace «inmortal» precisamente gracias a su *âtman*.

El misterio de la muerte y de la nueva vida se interpreta en clave de tiempo. La percepción hindú del tiempo no es lineal como la occidental, sino cíclica, de modo que ni la creación ni la destrucción son un acontecimiento único. Para la filosofía hindú la creación es una continua re-creación en la que el universo emerge periódicamente y, tras haber pasado por un ciclo de cuatro edades (*yugas*) de cada menor perfección (un tanto semejante, salvando las distancias, a las cinco edades de Hesíoso), estalla en un enorme fuego para ser reabsorbido por las aguas cósmicas. Tras un período de quietud, en el vacío y en la penumbra,. La creación comienza de nuevo[47]. De este modo, cada nueva temporada o estación es un nuevo comienzo que trae consigo un cambio radical y una nueva esperanza:

> El año, seguramente, es igual a la Muerte; es él [Prajapati o el tiempo] quien por medio del día y la noche destruye la vida de las criaturas mortales así que ellas mueren. Así que el año es, seguramente, igual a la

---

[43] *Satapatha Brâhmana* X, 1, 4, 1; J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 228.

[44] *Satapatha Brâhmana* VII, 3, 1, 12.

[45] *Kausitaki Brâhmana* III, 8. La palabra *âtman* se ha traducido de muchas maneras, como «alma», «substancia», «yo», «uno mismo», «mismidad», «self», etc., pero aunque no sean traducciones falsas, tampoco reflejan todo el significado de la palabra. Aquí se la nombrará tal cual (*âtman*) evitando en la medida de lo posible darle un significado, salvo cuando una traducción determinada aparezca en las citas que se reproduzcan de fuentes.

[46] *Aitareya Brâhmana* XXII, 40, 1-7.

[47] Sobre esta concepción del tiempo, véase A. L. DALLAPICCOLA, *Mitos Hindúes*, Madrid (2006) 21-25.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Muerte; y así el que reconoce al año como la Muerte no destruirá su vida, por el día o en la noche, antes él alcanza su duración plena de vida en edad anciana (*Satapatha Brahmana* X, 4, 3, 1)[48].

También los dioses lograron su inmortalidad, como ya se ha dicho, gracias al sacrificio que les dio la oportunidad de conseguir el *Brahman*[49]. Éste se define como:

> ...es hecho de inteligencia, y dotado de un cuerpo de espíritu, con una forma de luz, y con una naturaleza etérea, el cual cambia su forma a voluntad, es veloz como pensamiento, de resolución verdadera, y propósito verdadero, el cual consiste de todos los gustos y dulces olores, el cual sostiene el movimiento sobre todas las regiones y penetra todo este (...) es más grande que él; ese sí mismo del espíritu es mi mismidad; al pasar de aquí yo obtendré esa mismidad (*Satapatha Brâhmana* X, 6, 3, 1-2)[50].

En consecuencia, se identifican implícitamente *âtman* y *Brahman* ya en la época de los *Brâhmanas*[51], con lo que se alcanzaría el pensamiento fundamental que constituirá el tema capital de las *Upanishads,* objeto de estudio del próximo apartado.

III. **La muerte y las *Upanishads* (750-550 a.C.)**

En las *Upanishads*[52], discursos filosóficos previos y posteriores al 500 a.C., no faltan visiones tradicionales acerca de la muerte, acordes con el imaginario de los *Brâhmanas*. Tal es el caso de la *Chandogya Upanishad* V, 4-9:

> En verdad, Gautama[53], el mundo de más allá es fuego. El sol es su combustible (...) En este fuego, los dioses ofrecen la fe. De esta forma surge el rey Soma. El dios de la lluvia es el fuego (...) En este fuego, los dioses ofrendan al rey Soma. De esta ofrenda surge la lluvia. La tierra es el fuego (...) En este fuego, los dioses ofrecen la lluvia. De esta ofrenda surge el alimento. El hombre es el fuego, Gautama. La palabra es su combustible;

---

[48] Se sigue aquí la traducción inglesa de R. PANIKKAR, *op. cit.*, 786.

[49] *Satapatha Brâhmana* X, 4, 3; XI, 2, 3, 6.

[50] Traducción de la versión inglesa de L. RENOU, *Hinduism*, London-New York (1961) 83s.

[51] H. VON GLASENAPP, *op. cit., 56;* M.ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Madrid (1978) 245s.

[52] *Upanishad*, «doctrina secreta o esotérica», deriva de la raíz sánscrita *upa* (cerca)-*ni* (abajo)-*shad* (sentarse), «sentarse cerca de alguien», sentado cerca del maestro.Las enseñanzas de las *Upanishads*, del *Brahma Sutra* y del *Bhagavad Gita* constituyen el *Vedânta* (final del *Veda*), del cual las tres escuelas principales son la Dualista, la No-dualista Calificada y la No-dualista, y cuyos maestros más importantes son Madhva (1198-1276), Ramanuja (1017?-1137) y Sankara (786-820); R.REYNA, *op. cit.*, 36s. Ver también, S. NITYABODHÂNANDA, *Actualidad de las Upanishads*, Barcelona (1985) 7ss.

[53] No confundir con Siddharta Gautama, el futuro Buda.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

el aliento, el humo; la lengua, la llama; los ojos, los carbones; el oído, las chispas: En este fuego los dioses ofrecen el alimento. De esta ofrenda surge el semen. La mujer es el fuego, Gautama. El vientre es su leña; lo que atrae, el humo; la vulva, la llama; lo que se hace dentro, los carbones; los placeres, las chispas. En este fuego los dioses ofrecen el semen. De esta ofrenda surge el embrión. De esta forma, por cierto, en la quinta oblación el agua es llamada «hombre». El embrión, cubierto por una membrana, nace tras permanecer más o menos nueve o diez meses en el útero. Una vez nacido, vive la plena extensión de su vida. Una vez muerto, lo llevan al lugar señalado, al fuego, de donde ciertamente viene, de donde surgió[54].

Planteamientos parecidos pueden encontrarse en la *Kaushitaki Upanishad* I, 1-6, en la que se dice que el alma separada irá a la luna (puerta del mundo celestial) y si consigue franquearla, prosigue hacia el mundo del fuego, el viento, el cielo y los dioses donde la reciben centenares de ninfas que la acogerán con vestimentas y con el conocimiento del ser divino; prosigue hasta un lago y río eterno que vadea mentalmente y se despoja de sus actos buenos y malos los cuales regresan a los parientes que ama y a los que no ama. Finalmente, llega al trono reluciente del Dios creador, *Brahman*, en un palacio de una ciudad celestial, quien le pregunta: »¿Quién eres?», a lo que el alma responderá:

«Yo soy la temporada; yo soy hijo de las temporadas. Desde el espacio como origen yo nací como semilla de una mujer, como el esplendor del año, como el ser de cada ser, que tú eres, que yo soy» Él [*Brahman*] le pregunta: «¿Quién soy yo?» «Realidad [*satyam*]», respondió. «¿Qué es esta realidad?» «Todo lo que es diferente de los dioses y de los alientos vitales, eso es `real´, pero los dioses y los alientos vitales son `-idad´. Por lo tanto es expresado por la palabra `realidad´, la cual comprende todo lo que es. Tú eres todo lo que es» (*Kaushitaki Upanishad* I, 6)[55].

---

[54] Traducción de D. DE PALMA, *Upanisads*, Madrid (1995) 80-81.

[55] Sigo la traducción inglesa de R. PANIKKAR, *op. cit.*, 562. Existe una traducción parcial y sin numerar al español de esta Upanishad en P. GUIRAO, *Los Upanishads. La ciencia secreta de los Brahmanes*, México (1974) 145-166. Como señala A. K. COOMARASWAMY, *El tiempo y la eternidad*, Madrid (1980) pp. 15-16, nota 2: «Esto muestra que las apariencias están dotadas de realidad y de una cuasi-permanencia en la medida en que las nombramos. Lo cual establece una relación íntima con la naturaleza del lenguaje mismo, cuya función principal es siempre la de plasmar las cosas: por esta razón debemos emplear términos negativos (*vía negativa*) para hablar de la realidad última, que no es una «cosa». Una «cosa» es una apariencia a la que se da un nombre, y esto es precisamente lo que denota la expresión sánscrita y pali *nâma-rûpa* (nombre, o idea, y fenómeno, o cuerpo), que se refiere a los objetos mensurables, a todas las individualidades cognoscibles que pueden ser objeto de investigación estadística. Lo que a fin de cuentas es el ser real, es, hablando con propiedad, «sin nombre». «El nombre-y-la apariencia, asociados a la consciencia, sólo se hallan donde hay nacimiento, vejez y muerte, o declive y ascensión, sólo donde hay significación, interpretación y comprensión, sólo donde hay movimiento, que trae aparejado un reconocimiento como esto o aquello» (*Digha Nikâya*, II, 63) [texto budista]».

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Como queda claro, no se trata de romper con la tradición anterior, al menos no radicalmente. El sacrificio y el *soma* siguen teniendo parte en este proceso, el contexto cúltico se mantiene, aunque se va más allá y el acento se pondrá en otro lugar[56]. Ahora el conocimiento de qué o quién es *Brahman* será la clave de acceso al venturoso más allá, y del no retorno a este mundo terrenal. La *Kaivalya Upanishad* 9-10 no deja lugar a dudas:

> [*Brahman*] es la totalidad, siempre presente, eterno. Conociéndolo se llega más allá de la muerte; no hay otro camino para asegurarse la liberación. El *âtman* que se encuentra en todos los seres, y todos los seres se encuentran en él; cuando se le ve se alcanza la identidad con el supremo *Brahman*, no existe (en verdad) ningún otro medio[57].

Como puede verse, además de *Brahman*, el fundamento del mundo, el Absoluto o el Todo, las *Upanishads* hablan de esa identidad o alma inmortal (el *âtman*), que ya apareció en los *Brâhmanas*:

> Cuando la vida lo ha abandonado, realmente este [cuerpo] muere, pero el *jiva* (=*âtman*) no muere (*Chandogya Upanishad* VI, 11, 3)[58].

> Lo sabio (el *âtman*), no nace ni muere; no ha venido de ningún lugar, no ha devenido nadie. Es no-nacido, eterno, constante, antiguo. No muere cuando muere el cuerpo (*Katha Upanishad* I, 2, 18)[59].

> Se mueve, no se mueve. Está lejos, está cerca. Está dentro de todo esto, pero está fuera de todo esto (*Isa Upanishad* 5)[60].

El *âtman* se concibe también como el puente de acceso de este mundo al mundo de *Brahman*:

> Ahora, el *âtman* es un puente que separa esos mundos. No cruzan ese puente ni el día, ni la noche, ni la vejez, ni la muerte, ni el dolor, ni los actos correctos, ni los actos incorrectos. Todos los pecados se alejan de él, ya que ese mundo del *brahman* está libre de pecados. Por eso, tras cruzar este puente, el que era ciego deja de serlo, el que estaba herido se recupera, el que sufre dolor ya no sufre dolor. Por eso, para quien cruza este puente la noche parece día. El mundo del *brahman* siempre está iluminado. El mundo del *brahman* pertenece a quienes lo obtienen por medio del *brahmacarya* [la práctica de la castidad y del estudio]: en

---

[56] Como opina J. BOWKER, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge (1970), para los *Upanishads* no es que sean malos los sacrificios y rituales, sino que son limitados.

[57] Traducción de RAPHAEL, *Upanisads(Isa, Kaivalya, Sarvasara, Amrtabindu, Atharvasira)*, Madrid (1993) 42-43.

[58] Traducción de D. DE PALMA, *Upanisads*, Madrid (1995) 94.

[59] *Ibid*., 126.

[60] *Ibid*., 159.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

todos los mundos se mueven como desean (*Chandogya Upanishad* VIII, 4, 1-3)[61].

Pero el rasgo más característico de esta etapa es que la incipiente identificación del *âtman* con *Brahman* que se vio comenzar en los *Brâhmanas* se hace explícita en las *Upanishads*[62]. Valga de ejemplo la siguiente selección de textos:

> No envejece con la vejez, no muere con su muerte. Ésa es la verdadera ciudadela del *Brahman*, en ella están contenidos los deseos. Es el *âtman* libre de males, a salvo de la vejez, de la muerte, del dolor, del hambre, de la sed, cuyos deseos son verdad, cuyos pensamientos son verdad (*Chandogya Upanishad* VIII, 1, 5)[63].

> Entonces, ese[ser] sereno, levantándose de este cuerpo alcanza la luz suprema y aparece con su propia forma. «Ése es el *âtman*», dijo, «lo inmortal, lo sin miedo. Eso es *brahman*. El nombre de ese *brahman* es *satya* (lo real) (*Chandogya Upanishad* VIII, 3, 4; cf. VIII, 7, 4; 8, 3)[64].

> «Cuando se está dormido, compuesto y sereno, sin sueños, ése es el *âtman*», dijo. «Es inmortal, sin miedo. Ése es *brahman*» (*Chandogya Upanishad* VIII, 11, 1; cf. VIII, 10, 1; 14, 1)[65].

> Este *âtman* es en verdad *Brahman*, consistente de consciencia, mente, vida, ojo, oreja, tierra, agua, aire, atmósfera, luz y no luz, de deseo y falta de deseo, de cólera y libre de cólera, de rectitud y falta de rectitud, consistente de todo eso (*Brihadaranyaka Upanishad* IV, 5)[66].

Es la doctrina del monismo (todo es uno) o de la no-dualidad (*a-dvaita*), lo que puede recordar, en parte, a lo que en Occidente se llama panteísmo[67]. La doctrina del monismo es importante para la creencia en la supervivencia a la muerte, pues si el hombre es uno con el ser universal que continúa in-

---

[61] *Ibid.*, 110-111. La *Brihadaranyaka Upanishad* IV, 3, 9, además de estos dos estados o condiciones del hombre, el estado de existencia en este mundo y el estado de existencia en el otro, el cual es superior (*para-loka-sthâna*), concibe un estado intermedio: el del sueño.

[62] Véase A.B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, vol. II, Delhi-Patna-Varanasi (1970) 516-522.

[63] D. DE PALMA, 108.

[64] *Ibid.*, 110.

[65] *Ibid.*, 116.

[66] Traducción de R. PANIKKAR, *op. cit.*, 759.

[67] Sin embargo, para C. REGAMEY, «Las religiones de la India» en F. KÖNIG, *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. III, Madrid (1961) 136, no se trata de un panteísmo puro: «el dios Krisna lo dice claramente en el *Bhagabad Gita* (IX, 4):"Todos los seres están en mí, aunque yo no esté en ellos". El dios es un ser superior que contiene en sí tanto lo Absoluto como el mundo empírico; el *Svetasnatara Upanishad* (I, 8) afirma: "Todo lleva en sí el Señor, junto los dos, lo mudable y lo inmutable, lo revelable y lo que no puede ser revelado". Más exacto, pues, que el término panteísmo como designación de esta doctrina sería el de panenteísmo». Cf. también, A.B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, vol. II, Delhi-Patna-Varanasi (1970) 522-529.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

mutable a través de las edades, es naturalmente inmortal. No obstante, si el monismo consiste simplemente en enunciar que todo lo que es existe, que no hay dualidad o diferencia ontológica, que no hay sujeto y objeto, que el pasado y el futuro en realidad no existen, dado que las aparentes variaciones e individualidades no son sino «ilusión» (***maya***) puede que declarar: »Yo soy el Todo» sea lisa y llanamente una tautología para indicar que «Yo soy yo»[68]. En definitiva, la «no-dualidad» sobrepasa todas las antinomias: yo/ Tú, muerte/ vida, ser/ no-ser, conocimiento/ ignorancia...[69]

El fundador en el siglo VIII d. C., Samkara, de esta escuela Advaita basada en el concepto de no-dualidad, describe así en su *Vivekacudamani* o «Joya suprema del discernimiento», siguiendo en gran parte a las *Upanishads*, lo que es el *âtman* y su identificación con *Brahman*:

> Es el Sí interior, el Señor primordial, la constante y plena beatitud, siempre idéntico a sí mismo, aunque se refleja en las múltiples modificaciones mentales. Los órganos sensoriales y los *pranas* [soplo, energía vital], con sus respectivas funciones, proceden de él (*Vivekacudamani* 131)[70].
>
> No nace y no muere, no crece y no disminuye, no puede sufrir cambios porque es invariable; cuando el cuerpo se desintegra continúa existiendo, como continúa existiendo el éter encerrado en un jarro cuando éste se rompe (*Vivekacudamani* 134)[71].
>
> En verdad soy este Brahman no-dual, sustrato de todos los fenómenos, que ilumina con su luz todo el espectáculo, que adopta múltiples formas, que es omnipresente, eterno, puro, inmutable y absoluto (*Vivekacudamani* 514)[72].
>
> Soy universal, soy todo, soy en todos, soy no-dual, soy el único y soy conocimiento completo; soy beatitud y no tengo fin (*Vivekacudamani* 516)[73].

Lo más novedoso en las *Upanishads* será el tema de la reencarnación o renacimiento, ya en esta época bien desarrollado. El texto siguiente es muy claro al respecto. En él se nos muestran los caminos o modos para llegar a *Brahman*. El del conocimiento, el más perfecto para llegar a él y no retornar más; el del sacrificio, y el de la caridad, los cuales llevan al proceso del

---

[68] Así piensa G. PARRINDER, «Religiones de Oriente», en A. TOYNBEE-A. KOESTLER, *La vida después de la muerte*, Barcelona (1978) 110.

[69] En opinión de J. MELLONI RIBAS, *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Santander (2003) 57, la «no-dualidad» es «la aportación más específica del hinduismo al foro de las religiones».

[70] Sigo la traducción de RAPHAEL, *Samkara. Vivekacudamani. La joya suprema del discernimiento*, Madrid (1995) 70.

[71] *Ibid.*, 70.

[72] *Ibid.*, 184.

[73] *Ibid.*, 185.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

renacimiento, por lo que ambos son inferiores a la vía del conocimiento. Pero peor es la suerte del que no sigue ninguno de estos caminos, pues se convierte en un animal inferior sin oportunidad alguna de llegar a lo Absoluto:

> Aquellos que saben esto así y los que meditan con fe en la verdad en el bosque llegan a la divinidad de la llama, de ahí a la del día, de la del día a la quincena de la luna llena, de ella a los seis meses en los que el sol va hacia el norte, de esos meses al mundo de los dioses, de él al sol, del sol al relámpago. Entonces un espíritu creado de la mente llega a esas regiones del relámpago y los conduce a los mundos de Hiranyagarbha. En esos mundos viven por largos períodos de tiempo en la perfección. Y para ellos no hay regreso en este mundo.
>
> Mientras que aquellos por sacrificios, caridad y austeridad conquistan los mundos, alcanzan la región del humo, de ahí la de la noche, de ahí la de la quincena de la luna menguante, de ahí la de los seis meses en que el sol va hacia el sur, de ahí el mundo de los antepasados, de ahí la luna. Al llegar a la luna se convierten en alimento. Y así como los sacerdotes al beber el soma dicen «crece, decae», así los dioses se alimentan con ellos. Cuando las obras pasadas se han liquidado, penetran en el espacio, del espacio en el aire, del aire en la lluvia, de la lluvia en la tierra. Y al llegar a la tierra, se convierten en alimento. Entonces son ofrecidos otra vez en el fuego del hombre, luego nacen en el fuego de la mujer, desde donde pueden ir a otros mundos. Así van rotando. Pero aquellos que no conocen estos dos caminos se convierten en gusanos, insectos y cualquier cosa que pique (*Brihadaranyaka Upanishad* VI, 2, 15-16; cf. IV, 4, 13-14)[74].

Parece, como ya se ha dicho anteriormente, que la idea de la reencarnación era desconocida para los invasores arios que dominaron la India y para sus sacerdotes brahmanes, autores de los *Vedas*, y puede que haya formado parte de un sustrato de creencias antiguas y arraigadas en la población originaria de la India. La concepción de que la acción de un hombre determina su destino después de la muerte fue tan común entre los arios como entre otros pueblos antiguos, y la creencia de que ocasionalmente un hombre muerto puede aparecer nuevamente en este mundo bajo la forma de un pájaro o de un hombre, no les fue extraña. Pero la creencia de que las acciones de una existencia condicionan forzosamente una nueva existencia, constituye algo nuevo[75].

Así que será en las *Upanishads* donde aparezca por primera vez la enseñanza de que el hombre, después de su muerte y en razón de los actos

---

[74] Traducción de C. MARTÍN, *Gran Upanisad del Bosque [Brihadaranyaka Upanisad]*, Madrid (2002) 472-476.

[75] H. VON GLASENAPP, *La filosofía de los hindúes*, Barcelona (1977) 58.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

(*karma*) que llevó a cabo en su vida, renace en este mundo en una nueva forma, aunque en un primer momento esta doctrina aparece como secreta y poco conocida. Así aparece en *Brihadaranyaka Upanishad* III, 2, 13, que ha sido considerado el primer texto con autoridad sobre esta materia[76]:

> Yagñavalkya, dijo entonces aquél, cuando el órgano de la palabra de la persona en el fuego, el de la energía vital en el aire, el de la vista en el sol, la mente en la luna, el oído en los cuatros puntos del espacio, el cuerpo en la tierra, el espacio del corazón en el espacio exterior, el cabello del cuerpo en las hierbas, el de la cabeza en los árboles y la sangre y el semen se depositan en el agua, ¿dónde se encuentra el ser humano?» «Dame tu mano, querido Artabhaga, decidiremos esto entre nosotros, una cosa así no debe ser tratada en público». Entonces se fueron los dos y estuvieron hablando a solas. Hablaron de las obras, y elogiaron únicamente esas obras[77]: el que una persona se hace buena por las buenas obras y mala por las malas. A partir de aquí Artabhaga, de la línea Jaratkaru, permaneció en silencio[78].

Los apegos llevan tras la muerte al lugar o situación deseada, con lo que se vuelve al ciclo de las reencarnaciones, mientras que, para el que anhela el Absoluto, el Ser, éste será su destino definitivo:

> La persona con apegos junto con sus obras alcanza aquel lugar al que está apegada su mente. Y al agotarse los efectos de las obras de la vida vuelve de aquel mundo a éste para realizar otras obras. Esto sucede al hombre de deseos. Pero el que no desea nada porque está libre de desear, aquel para quien todos los objetos de deseo no son sino el Ser, no necesita que los órganos se alejen de él. Al ser sólo lo Absoluto en lo Absoluto se integra (*Brihadaranyaka Upanishad* IV,4,6)[79].

La doctrina de la reencarnación penetró en la literatura hindú y así se la acepta sin discusión, otorgando una sólida explicación para las alegrías y malestares de la vida, pues tanto la desgracia como la enfermedad se presentan como el producto de males pretéritos y cada hombre es responsable de su propio destino. La transmigración del *âtman* es sólo parte de la transmigración del universo, el cual padece también grandes ciclos de nacimiento y muerte, evolución e involución, ya que no hubo creación *ex nihilo* sino una constante aparición y disolución, sin una culminación

---

[76] A. B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, vol. II, Delhi-Patna-Varanasi (1970) 573; R. PANIKKAR, 594; G. FLOOD, *An introduction to Hinduism*, Cambridge (1996) 86.

[77] Se refiere a las regidas por la ley de causa y efecto (*karma*).

[78] Traducción de C. MARTÍN, *op. cit.*, 248-249.

[79] *Ibid.*, 381.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

final[80]. A la objeción occidental en contra de la reencarnación basada en la falta de memoria de las vidas pretéritas, los hindúes responden diciendo que la creencia en tal doctrina no depende de la memoria, sino de la esencia misma de la naturaleza del *âtman*, indestructible, y que, como ya hemos visto, jamás padece con el cuerpo porque es no-nacida, ilimitada, constante y eterna. No obstante esta objeción, en determinados círculos occidentales se ha producido una especie de «variante occidental de la reencarnación» que se acomoda a una «mística natural» en la que la vida y la muerte se entienden como un caso más dentro de las leyes universales por las que se rige la alternancia natural del nacer, morir y volver a nacer. De esta manera, esta «variante occidental» brindaría, al menos aparentemente, una explicación racional convincente de todo cuanto sucede, incluidas las calamidades humanas: éstas y todo cuanto sucede serían consecuencia inevitable de acciones realizadas en vidas pasadas, pero formando parte de una continuidad necesaria de vidas anteriores y posteriores encaminadas a la eclosión de un individuo y una humanidad perfectos[81].

La *Katha Upanishad*, compuesta entre los siglos V y IV a.C., va a ser una de las *Upanishads* más interesantes, pues plantea las enseñanzas de Yama, el dios de la muerte, a Naciketas quien le interrogó sobre si se existe o no después de la muerte[82]. Además, sintetiza perfectamente todo lo que aquí se dice acerca de las *Upanishads*. Su contenido es el siguiente. Naciketas, enviado por su padre a la morada de Yama, pasará tres noches en ella, por lo que Yama, quien le reconoce como un brahmana (sacerdote) digno de homenaje, le concede un deseo por noche (I, 1, 9). Naciketas elige, en primer lugar, que cuando la Muerte le libere, su padre le trate con confianza (I, 1, 10); en segundo, que Yama le revele el fuego que conduce al cielo donde sus habitantes son inmortales (I, 1, 13); y en tercero, que le instruya sobre si se existe o no después de la muerte (I, 1, 20). El primer deseo le es complacido; el segundo también, en lo que parece una síntesis de la doctrina del fuego y el sacrificio contenida en los *Brâhmanas*:

---

[80] G. PARRINDER, «Religiones de Oriente» en A. TOYNBEE-A. KOESTLER, *Vida después de la muerte*, Barcelona (1978) 107; R. PANIKKAR, *op. cit.*, 554 ss.

[81] M. KEHL, *Y después del fin, ¿qué? Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección*, Bilbao (2003) 55-88, analiza, desde la perspectiva cristiana, esta variante occidental y las incompatibilidades entre los conceptos de reencarnación y resurrección.

[82] Sobre esta upanishad, véase Fr. CHENET, «Le secret de tous les secrets. Mort ou délivrance selon la *Kathe Upanishad*» en Fr. LENOIR-J.Ph. DE TONNAC (dirs.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris (2004) 580-590.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Le dijo [entonces] que el fuego es el comienzo de este mundo, y qué ladrillos [debía disponer], y cuántos y de qué modo. Y Naciketas lo repetía tal como era dicho (I, 1, 15)[83].

Sin embargo, respecto del tercer deseo, saber si se existe o no después de la muerte, Yama se muestra reacio a responder alegando su dificultad y las dudas de los dioses acerca del tema (I, 1, 21). A cambio, le ofrece que pida otro deseo, y en particular toda clase de bienes terrenales, incluida una larga vida, en otra síntesis de las esperanzas máximas a las que podía aspirar el hombre según los antiguos *Vedas*:

> Elige hijos y nietos centenarios, abundante ganado, elefantes, oro y caballos. Elige una gran morada en la tierra y vive tú mismo tantos otoños como quieras (…) Te hago partícipe de los placeres(…), mujeres como no pueden obtenerlas los hombres. Sírvete de lo que te ofrezco. No me preguntes sobre la muerte, Naciketas (I, 1, 23-25)[84].

Pero Naciketas, sabedor de la transitoriedad de las cosas de los mortales (I, 1, 26-28), no se rinde e insiste:

> Eso sobre lo que dudan, Muerte: qué hay en la gran transición, dinos eso. Ese don que entra en lo secreto y no otro elige Naciketas (I, 1, 29)[85].

Ante tal insistencia Yama se ve obligado a responder. Y lo hace partiendo de la diferencia entre el sabio, que elige lo mejor sobre lo más agradable, y el necio, que elige lo más agradable (I, 2, 2). Considera a Naciketas entre los sabios que buscan el conocimiento (*vidyâ*), contrapuesto éste a la ignorancia (*avidyâ*) (I, 2, 4; cf. II, 1, 2). Precisamente será a través del conocimiento, y en particular la meditación sobre el *âtman* (también llamado *purusha*), como el sabio supere el dolor y la alegría (I, 2, 12. 22). El *âtman*, oculto en todos los seres, es profundamente sutil (I, 3, 12; cf. I, 2, 8. 20; II, 1, 12. 13; II, 3, 17). No nace ni muere, es no-nacido, eterno, constante, antiguo y no muere cuando muere el cuerpo (I, 2, 18; ver el texto más arriba). Yama lo comparará con un carro, usando un símil célebre de la literatura upanishádica:

> Debes saber que el *âtman* es quien viaja en el carro y el cuerpo es el carro, el entendimiento (*buddhi*) el auriga y la mente (*manas*) las riendas. Dicen que los sentidos (*indriya*) son los caballos y los objetos de los sentidos son su campo de acción. Dicen los sabios que el *âtman* unido a los sentidos y la mente es el que goza (I, 3, 3-4)[86].

---

[83] Traducción de D. DE PALMA, *Upanisads*, Madrid (1995) 123.
[84] *Ibid.*, 124.
[85] *Ibid.*, 124.
[86] *Ibid.*, 128.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Como ya se ha dicho, en las *Upanishads* será frecuente identificar al *âtman* con *Brahman*[87], y Yama establecerá tal identificación cuando explique a Naciketas que quien vea diferencia en ellos no superará la muerte:

> Lo que está aquí también está allí; lo que está allí también está aquí. Muerte tras muerte obtiene quien ve diferencia en ello. [Eso que está aquí y está allí] debe ser obtenido con la mente. Allí no hay diferencia alguna. A muerte tras muerte va quien ve diferencia en ello (II, 1, 10-11)[88].

Yama explicará así en qué se convierte el *âtman* tras haber alcanzado la muerte:

> Algunos van a un vientre para adquirir un cuerpo, otros van a [entes] inmóviles, de acuerdo con sus acciones anteriores y con su instrucción. El que permanece despierto en quienes duermen, la persona que produce deseo tras deseo, es en realidad el puro, *brahman*, el inmortal, sobre quien todos los mundos reposan. Nadie va más allá. Esto en verdad es eso. Así como el fuego, que siendo uno entra en el mundo y asume forma tras forma, del mismo modo el *âtman* dentro de cada ser asume todas las formas. Y no obstante está fuera (…) El sol, el ojo del mundo entero, no es manchado por las impurezas externas de los ojos, así también el único *âtman* interior de todos los seres no es manchado por los males del mundo. Es exterior a él. De los sabios que perciben como presente en uno mismo al uno que gobierna, al *âtman* interior a todo, que hace múltiple su forma única (…) al que es eterno entre los no-eternos, conciencia entre las conciencias, uno entre muchos, el que concede los deseos, de ellos es la paz eterna, no de otros (II, 2, 7-13)[89].

En este párrafo Yama explica el proceso kármico que lleva a la reencarnación, y vuelve a subrayar que sólo aquéllos que vean al *âtman* como la individuación de *Brahman* en el ser humano, y por tanto idéntico a *Brahman* inmortal, alcanzarán la paz eterna. Conociendo esta realidad es como se logra la inmortalidad, a la vez que dejando los deseos y placeres terrenales (II, 3, 14-15)[90]. Pero la instrucción y la inteligencia no bastan, pues sólo a quien elige *Brahman* (o el mismo *âtman*) revela su verdadera naturaleza (I, 2, 20. 23)[91]:

---

[87] Cuya expresión más plena será la sílaba *om*, «lo supremo», siguiendo la tradición de los *Vedas*; cf. *Katha Upanishad* I, 2, 15.

[88] De Palma, 130-131.

[89] *Ibid.*, 132.

[90] Otras citas, entre otras, de *Upanishads* en las que se vincula el conocimiento con la inmortalidad: *Brihadaranyaka* IV, 4. 12. 14; *Yajñavalkya* IV, 3. 32; *Chandogya* II, 23, 1; *Taittiriya* II, 8; *Mundaka* III, 2. 9; *Svetasvatara* III, 7. 10; VI, 12. Cf. P.D. Mehta, *Early Indian Religious Thought*, London (1956) 123-126.

[91] ¿No recuerda esto, salvando las evidentes distancias, a la doctrina paulina acerca de la diferencia entre la sabiduría del mundo y la de Dios, misteriosa y revelada por su Espíritu (1Cor 1, 17-2, 16)?

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Más pequeño que lo pequeño, más grande que lo grande es el *âtman* ubicado en lo más oculto del hombre. Quien, libre de deseo, ve por gracia del creador la grandeza del *âtman* queda libre de pena (I, 2, 20)[92].
>
> Este *âtman* no puede ser logrado por medio de la instrucción ni por la inteligencia, ni por medio del mucho oír. A quien debe obtenerlo, a aquel a quien elige, el *âtman* revela la verdadera naturaleza (I, 2. 23)[93].

La *Katha Upanishad* termina de la siguiente manera, y con ella esta exposición en torno a la idea de la muerte en las *Upanishads*:

> Naciketas, tras recibir esta instrucción impartida por la Muerte, así como el sistema completo del yoga, obtuvo el *brahman* y se liberó de la pasión y la muerte; así[puede hacerlo] también quien conozca de este modo al *âtman* (II, 3, 18; cf. I, 3, 17)[94].

Pero todavía queda una última obra, la más conocida y quizá la más importante, para terminar con este estudio sobre el hinduismo: el *Bhagavad Gita*.

IV. El *Bhagavad Gita* y la muerte

El *Bhagabad Gita* (en sánscrito, «el canto del Señor»), escrito hacia el 600 a.C., forma parte de la epopeya hindú del *Mahabharata* que cuenta la guerra del linaje de los kurus y sus intrigas por la sucesión al trono del reino de Hastinápura, junto al Ganges. A pesar del respeto por la casta de los brahmanes, los protagonistas de esta epopeya son koshatriyas, la casta de los guerreros. El *Gita* se concreta literariamente en un diálogo entre el héroe Arjuna y el sabio Krishna, encarnación de la divinidad, del Ser Uno, sobre Dios y lo divino, y es considerado como la obra clásica y más importante de las escrituras hindúes[95]. Sintéticamente, la trama que desarrolla es la siguiente.

En el campo de batalla, ante la posibilidad de tener que matar a sus parientes, Arjuna rehúsa enfrentarse a ellos (I, 31), y prefiere mendigar (II, 5), incluso dejarse matar por ellos (I, 35. 46), aunque fueran unos bandidos (I, 37), antes que matarlos. La razón última estriba para Arjuna en que al destruir a la familia predomina la inmoralidad, se mezclan las castas, se abandona a los antepasados, y el castigo es el infierno. Este es su alegato:

---

[92] DE PALMA, 126.
[93] *Ibid.*, 127.
[94] DE PALMA, 135.
[95] Una introducción y traducción al *Bhagavad Gita*, puede verse en C. MARTÍN, *Bhagavad Gita. Con los comentarios advaita de Sankara*, Madrid 1997.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 23

Krishna y Arjuna

> Al destruir la familia se deshacen las costumbres religiosas. Y si se acaban predomina la inmoralidad. Con la inmoralidad se corrompen las mujeres y de ahí deriva la mezcla de las castas, ¡Varshneya (Krishna)!. Esa impureza conduce a las familias a un verdadero infierno. Los antepasados caen de sus moradas al no tener las ofrendas de agua y tortas de arroz. Por esas malas obras de los destructores de la familia que confunden las castas, se deshacen las costumbres, las tradiciones religiosas de la familia y las castas. Janardana (Krishna), hemos oído decir que aquellos que destruyen las buenas costumbres, inevitablemente viven en el infierno (*Bhagavad Gita* I, 40-44)[96].

Esta negativa de Arjuna de enfrentarse y matar a sus parientes va a dar pie a un largo diálogo con Krishna en el que éste le va a mostrar lo equivocado de su decisión, a la vez que le va a enseñar qué es el Ser y los caminos para llegar a la unión con él y, por tanto, a la liberación. Los verdaderos sabios, dirá Krishna en II, 11, no se angustian ni por los vivos ni por los muertos. ¿Razón? La esencia de los seres, que es el Ser Único, es inmutable:

> Nunca hubo un tiempo en que no existiéramos tú y yo y esos conductores de los hombres. Y tampoco dejaremos de ser en el futuro. Como el Ser encarnado pasa por la juventud y la vejez, así es el pasar a otro cuerpo (II, 12-13)[97].

---

[96] Traducción de C. MARTÍN, *op. cit.*, 43.

[97] *Ibid.*, 52.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

> Tú que eres el mejor de los hombres, sabe que aquel que no se altera por las circunstancias, aquel que considera iguales el placer y el dolor, se hace apto para la inmortalidad. De lo irreal no surge el Ser. Lo real no puede dejar de ser. Los buscadores de la verdad son los que han descubierto la esencia de estas cosas. Sabe, sin embargo, que Aquello que interpenetra todo es indestructible. Nadie puede destruir lo que es inmutable. Estos cuerpos destructibles pertenecen, como se ha dicho, al eterno, indestructible e inconmensurable Ser cuando está encarnado. Por tanto, descendiente de Bhârata, emprende la batalla (II, 15-18)[98].

De esto se concluye que el matar o el morir puede ser indiferente, no en cuanto al plano moral, sino en cuanto a la esencia del Ser, la cual ni mata ni puede morir:

> Quien piensa que el Ser mata o que el Ser es asesinado está equivocado, pues el Ser Uno ni mata ni muere. Nunca hay nacimiento ni muerte para el alma. Nunca ha nacido y nunca muere el Ser Uno. Al no haber existido, nunca cesará de existir. No tiene origen, es eterno, imperecedero, ancestral, y no muere cuando el cuerpo muere (II, 19-20)[99].

Entonces Arjuna pregunta cómo debe ser considerado el que mata o el que es asesinado (II, 21). Krishna le responderá comparando el proceso de reencarnación en un cuerpo nuevo con el cambio de un vestido viejo por otro nuevo (II, 22)[100] y subrayando que el Ser es invulnerable, omnipresente, permanente, eterno e inmutable[101] (II, 23-24). A continuación añadirá:

---

[98] *Ibid.*, 53, 55, 56.

[99] *Ibid.*, 57. Esta misma idea se repetirá en la *Katha Upanishad* I, 2, 19. Por otra parte, y salvando las distancias, ¿no recuerda este texto al famoso «Y no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a Aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la gehenna», de Mt 10, 28?

[100] El tema del vestido ha sido importante también en el gnosticismo. Por ejemplo, en el *Evangelio copto de Felipe*. No hay que olvidar que el gnosticismo también ha defendido la liberación por el conocimiento y que muchos expertos mantienen sus orígenes indo-iranios.

[101] En el *Gita* son abundantes las referencias a la eternidad e inmutabilidad del Ser. Entre otras: II, 12. 13. 17. 24. 30; VI, 7; VIII, 9; XI, 18. 37; XII, 1. 3; XIII, 31; XIV, 25. También se dirá de él que todos los seres están en él, aunque él no está en ellos; cf. VII, 12; IX, 4-6; XIII, 15. Incluso, en un intento de superar la dualidad, que, a la vez que inmortalidad, es muerte; IX, 19; X, 29. 34; XI, 39. Además de ser padre amantísimo de todos los seres; XI, 43-44. De alguna forma, se adelanta el *Bhagavad Gita* en seis siglos al cristianismo al presentar a Dios como padre, aunque no lo hará con tanta profundidad. Incluso se adelantará al teólogo K. Rahner cuando habla de los «cristianos anónimos», ya que en IX, 23 puede encontrarse una especie de «hinduismo anónimo». Algo parecido podría decirse de la frase del estadista japonés Sugawara no Michizane (845-903 d. C.): «Corazón que bien camina, la divinidad le ampara aunque no rece»; cita tomada de J. Masiá, *Caminos sapienciales de Oriente*, Bilbao (2002) 123-124. Pero no es el objetivo de este libro profundizar en estos aspectos. Quede sólo como unos apuntes.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Y aun si creyeras que el Ser nace y muere siempre, guerrero de brazos poderosos, no tendrías razón para lamentarte. Porque todo lo que nace debe morir y todo lo que muere renace sin duda. No debes, por tanto, lamentarte por lo que es un hecho inevitable (...), todos los seres en un principio son inmanifestados, se manifiestan en un estado intermedio y tras la muerte vuelven a estar inmanifestados. ¿Por qué te lamentas por ellos? (II, 26-28)[102].

Pero, además de la inmutabilidad e indestructibilidad del Ser, Krishna aporta otro argumento a Arjuna para que no tema matar a sus parientes: su deber como guerrero de luchar por una causa justa (II, 31-33). No hacerlo sería una deshonra, lo que, para un hombre de honor, es peor que la muerte (II, 34). La misma muerte es preferible mientras se realiza el deber propio, a la vida realizando un deber ajeno lleno de temores (III, 35). Por el contrario, cumplir con ese deber propio tiene sus ventajas:

> Si mueres en la lucha conseguirás el cielo, y si vences disfrutarás de la tierra (II, 37)[103].

A continuación, Krishna le hablará a Arjuna de los dos caminos que llevan a la liberación: el del conocimiento de la verdad (*jñani-yoga*) para la persona contemplativa y el de la acción (*karma-yoga*) para la persona activa (III, 3). Y aunque diga que la sabiduría está por encima de la acción (II, 49) y del sacrificio (IV, 33), ambos caminos no son incompatibles (V, 4. 6). Más bien al contrario, van unidos:

> Aquel que tiene sabiduría elimina a la vez lo bueno y lo malo. Dedícate con devoción al camino de las obras, que es sagacidad en la acción. Porque el que conoce la verdad renuncia a los resultados de sus actos, se libera de las ataduras del nacimiento y llega a ese estado que está más allá del mal (II, 50-51)[104].

De igual manera, la última idea o decisión a la que se aferra el pensamiento antes de morir es decisiva para determinar las condiciones en las que se desarrollará la siguiente existencia, razón por la que Krisna recomienda a Arjuna que piense constantemente en él, incluso durante el combate, porque si así lo hace, en el caso de morir, logrará llegar a Krisna (VIII, 5-6). El contenido de esa verdad y a la vez la finalidad de la liberación es la unión con el Ser. El camino de la devoción y el servicio a *Brahman* permiten también la unión con el Absoluto:

---

[102] C. MARTÍN, 64.
[103] *Ibid.*, 65.
[104] *Ibid.*, 69.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Y aquel que se dedica a servirme en el constante camino de la devoción, transcendiendo las cualidades es digno de la unión con lo Absoluto, con Brahman. Porque yo [Krishna] soy la morada de Brahman, la indestructible, inmutable, eterna ley, la plenitud absoluta (XIV, 26-27)[105].

He aquí el estado de vida que se alcanza:

> Cuando (una persona) está dotada de una mente pura, tiene auto-dominio y fortaleza, puede apartar los objetos de los sentidos y eliminar el apego y el rechazo. Vive en soledad con comida sencilla, emplea pocas palabras, tiene dominado el cuerpo y el pensamiento, y está por completo dedicada a la contemplación, por estar desapegada. Esa persona que ha dejado el egoísmo, la violencia, el orgullo, el deseo pasional, la cólera, el afán de posesiones superfluas y está libre del sentido de «lo mío», vive en serenidad y está en capacidad de ser uno con lo Absoluto, con Brahman. Al estar unido al Absoluto, viviendo en la plenitud del Ser, nada desea ni lamenta nada. Y al amar por igual a todos los seres, tiene la más elevada devoción hacia mí. Por esta devoción me conoce en mi verdadera esencia. Y al conocerme de verdad penetra de inmediato en mí. Teniéndome como refugio, por mi gracia llega al estado eterno, inmutable, aunque esté siempre en actividad (XVIII, 51-56)[106].

El *Bhagavad Gita* subraya que, en última instancia, es por la gracia de Dios que se logra tal liberación[107]:

> Quien conoce en verdad mi gloria y mi poder divino, permanece en inmutable unidad. De ello, no hay ninguna duda. Yo soy el origen de todo. Todo movimiento procede de mí. Al darse cuenta de esto, los sabios me adoran en contemplación amorosa. Con su mente centrada en mí y sus vidas dedicadas a mí, se iluminan unos a otros y hablan constantemente de mí con gran alegría. A los que siempre viven en este estado de amor y devoción hacia mí les concedo la sabiduría para que se identifiquen conmigo. Por impulso de la compasión habito en sus corazones y allí disipo las tinieblas nacidas de la ignorancia con la luminosa lámpara de la sabiduría (X, 7-11)[108].

---

[105] *Ibid*., 255. En esta cita P.D. MEHTA, *Early Indian Religious Thought*, London (1956) 286, considera que el *Bhagavad Gita* introduce una diferencia con respecto a las *Upanishads*: el tema de la devoción.

[106] C. MARTÍN, 309-312.

[107] Idea que ya apareció también en la *Katha Upanishad* I, 2, 20. 23. Por lo tanto, habría prácticamente tres caminos o formas de alcanzar la liberación, aunque aquí el *Bhagavad Gita* las vincula unas a otras estrechamente: el camino del *jnana* o del conocimiento; el camino del *karma* o de la acción desinteresada, y el camino de la *bhakti* o del amor. Una explicación sencilla de estos tres puede verse en S. GUERRA, «El hinduismo, hogar religioso de Gandhi», *Revista de Espiritualidad* 56 (1997) 292-302.

[108] C. MARTÍN, *op. cit*., 186-187. Ver también XVIII, 56. 62.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> También llegan a mí aquellos que de distintas maneras meditan en el Inmutable, el Inefable, el Inmanifestador, el que todo lo penetra, el que no puede conocerse, el que nunca cambia, el Eterno. Los que tienen controlados los sentidos y la mente y se mantienen siempre equilibrados, se ocupan del bien de todos los seres y también llegan a mí. La dificultad es grande para los que contemplan con su mente al Inmanifestado, porque no es fácil que los seres encarnados lleguen a una meta no manifiesta. Mientras que aquellos que me dedican todas las obras, porque para ellos soy el fin supremo, los que con mente concentrada meditan; por estar absortos en mí, hijo de Partha, pronto les salvo del océano de la existencia que incluye la muerte (XII, 3-7)[109].

Pero esta realidad no quita que pueda haber unos hombres más predispuestos a obtenerla. Para el *Gita* hay dos clases de hombres, los de condición divina y los de condición perversa. Así los define:

> Valor y pureza de mente, constancia en actuar según la verdad y las prácticas yóguicas, caridad y autocontrol, actos religiosos, estudio de las escrituras, austeridad y rectitud. No hacer sufrir, decir la verdad, no encolerizarse, renunciar[110], equilibrio mental, no calumniar, ser compasivo hacia todos los seres vivientes, no ambicionar, delicadeza, modestia, ausencia de ansiedad. Energía, ecuanimidad, fortaleza de ánimo, pureza, buena voluntad, sencillez; todas éstas son, vástago de la dinastía de los Bhârata, las cualidades propias del que ha nacido bajo la condición divina (XVI, 1-3)[111].

En cambio, los perversos:

> Dicen que en este mundo no hay verdad ni base moral ni Dios. Dicen que su nacimiento es producto de la mutua unión entre los seres, que se debe a la pasión física. ¿Qué otra causa puede tener? (XVI, 8)[112].
>
> [La persona de condición perversa piensa:] «Hoy he ganado estas cosas; con ellas conseguiré tal objeto deseado. Esto está en mi mano y aquella fortuna será mía también. Maté a aquel enemigo y mataré a otros también. Soy el señor, el que experimenta los placeres, soy afortunado, poderoso y feliz. Soy rico y de noble cuna, ¿quién puede igualarse a mí? Realizaré ceremonias y daré limosnas, me regocijaré». Así se expresan, bajo el engaño ocasionado por la falta de discernimiento. Agitados por numerosos pensamientos, presos en la red de la ilusión y entregados a la satisfacción de los deseos sensuales, caen en un infierno inmundo (XVI, 13-16)[113].

---

[109] *Ibid.*, 204-206.
[110] Se refiere a renunciar al efecto de las obras; cf. II, 51; XVIII, 2. 5-9.
[111] C. Martín, 267-268.
[112] *Ibid.*, 269..
[113] *Ibid.*, 270-271. Otras traducciones traducen «demoníaca» en lugar de «perversa».

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

El fin de las personas perversas será el infierno, entendido como reencarnaciones en seres inferiores y malévolos, y como la incapacidad de llegar al Ser:

> A esas personas crueles y detestables que llenan de malos actos los mundos, a los más viles entre los humanos los arrojo por siempre a las especies de los seres inferiores y malévolos. Nacidos en esas especies inferiores, una y otra vez, esos necios nunca llegan a mí, y descienden a condiciones aún más bajas, ¡hijo de Kunti! La puerta al infierno que destruye al ser humano es triple: la pasión sensual, la cólera y la codicia. Y los tres (vicios) deben abandonarse (XVI, 19-21)[114].

Mucho tiempo más tarde, el neo-brahmanismo que intenta dar respuesta al cambio soteriológico provocado por las Upanishads, el Budismo y el Jainismo integrando algunos de sus elementos, recopilará, ya en era cristiana temprana, las *Leyes de Manu*, compendio de leyes religiosas y civiles[115]. En ellas se especifica aún más, según el tipo de acciones y su procedencia, cuál es el destino de cada individuo. Aunque en no pocos aspectos recuerda al *Gita*, distingue las acciones si proceden del pensamiento, de la palabra o del cuerpo:

> Pensar en los medios de apropiarse los bienes ajenos, proyectar una acción culpable, abrazar el ateísmo y el materialismo, son las tres acciones malas del espíritu. Decir injurias, mentir, maldecir a todo el mundo y hablar mal a propósito, son las cuatro acciones malas de la palabra; adueñarse de cosas no donadas, hacer mal a los seres animados sin ser autorizado por la ley, y cortejar a la mujer de otro, son reconocidas como las tres acciones malas del cuerpo; los diez actos opuestos son buenos en el mismo grado (*Leyes de Manu*, XII, 5-7)[116].

En función de estas acciones, su destino sería el siguiente:

> Por los actos criminales provenientes principalmente del cuerpo, el hombre pasa después de la muerte al estado de criatura privada de movimiento; por las faltas sobre todo de las palabras, él revierte a la forma de un pájaro o de una bestia salvaje; por las faltas mentales especialmente, él renace a la condición humana más vil. El que cuya inteligencia ejerce una autoridad soberana sobre las palabras, sobre el espíritu y sobre el cuerpo, tal vez nombrado Tridandî (tres poderes) el más justo título que el devoto mendicante que porta simplemente tres bastones. El hombre que despliega esta triple autoridad sobre él mismo teniendo en cuenta los

---

[114] C. MARTÍN, 271-272.

[115] Cf. J.A. HALL, *Powers and Liberties. The Causes and Consequences of the Rise of the West*, London (1986) 72-73.

[116] Sigo la traducción de A. LOISELEUR-DESLONGCHAMPS, *Lois de Manou*, Librairie Garnier Fréres, Paris (1939) 356-357.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

tres, y que reprime el deseo y la cólera, obtiene por este medio la beatitud final (*Leyes de Manu*, XII, 9-11)[117].

El camino, según las *Leyes de Manu*, para alcanzar esta beatitud es el siguiente:

> Estudiar y comprender los Vedas, practicar la devoción austera, conocer a Dios (Brahma), domar los órganos de los sentidos, no hacer mal y honrar al maestro espiritual, son las principales obras que conducen a la beatificación final (*Leyes de Manu* XII, 83)[118].

En cuanto al *Gita*, queda claro que conocer al Ser absoluto (*Brahman*) y refugiarse en él es el camino para alcanzar la liberación y «para llegar a estar libres de la decrepitud y la muerte» (VII, 29). Por eso es importante que, en el momento de la muerte, al abandonar el cuerpo, sólo se piense en el Ser Absoluto, de lo contrario el nuevo destino será la entidad en la que se piense en dicho momento:

> Y en el momento de la muerte, el que al abandonar el cuerpo sólo piensa en mí, penetra en mi estado de Ser. De eso no hay duda. Hijo de Kunti, si en los últimos momentos alguien abandona el cuerpo mientras piensa en cualquier otra entidad, por haberla tenido siempre en el pensamiento, hacia ella se encamina (*Bhagavad Gita*, VIII, 5-6)[119].

Y esa liberación permitirá la unión con el Ser Absoluto y, por lo tanto, el fin de las reencarnaciones:

> Los que llegan a identificarse conmigo, por efecto de esta sabiduría, no nacerán otra vez durante la creación ni sufrirán dolor alguno durante la disolución (XIV, 2)[120].

Así pues, finalmente Krishna recordará a Arjuna que debe cumplir con su deber sin preocuparse por matar ya que, visto desde la esencia del Ser, realmente no mata a nadie:

---

[117] *Ibid.*, 357.

[118] *Ibid.*, 366.

[119] C. MARTÍN, 164. Sobre la importancia de pensar en el Absoluto en el momento de la muerte, véase también VII, 30; VIII, 10. 13. Sobre el hecho de que cada uno se dirige, en el momento de la muerte, a lo que adora, VII, 23; IX, 25.

[120] *Ibid.*, 250. Véase también VII, 19; XIII, 23. Incluso los nacidos con culpa, mujeres, o clases inferiores, como los *vaisyas* (comerciantes) y los *sudras* (obreros) pueden alcanzar esta meta si se refugian en el Ser Absoluto; cf. IX, 32. En este sentido, aunque el *Bhagavad Gita* mantiene y defiende el sistema de castas y la inferioridad de la mujer, la liberación que propone está abierta a todos sin discriminación alguna. Por otro lado, aquellos que intentaron seguir el camino del yoga de la meditación, sin éxito, tras la muerte entran en la morada de los justos hasta que renacen en un hogar de personas rectas y prósperas o en una familia de sabios que siguen el camino de la acción, recuperando la sabiduría que habían adquirido en su cuerpo anterior y esforzándose más por alcanzar la perfección; cf. VI, 41-43.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Aquel que está libre de egoísmo, aquel que no tiene el entendimiento oscurecido, aunque mate a esas criaturas, en verdad no mata a nadie y no queda condicionado por ello (XVIII, 17)[121].

Con esto termina esta exposición sobre la concepción de la muerte en el *Bhagavad Gita* y, por tanto, al tratarse de su obra más representativa, en el hinduismo. Pero no sin dejar que el *swami* (maestro) Vivekananda sintetice las ideas principales:

> Por lo tanto, la filosofía advaita enseña que el hombre es individual cuando es universal y no cuando es particular. Sólo es inmortal cuando se identifica con el Todo. No teme ni muere cuando se identifica con el universo. Y entonces lo que llamamos universo es lo mismo que lo que llamamos Dios, lo mismo que llamamos el Todo. A la indivisible Existencia se le considera como el múltiple mundo tal como lo vemos nosotros y cuantas están en el mismo estado de mente. Quienes por su buen *karma* se hallan en mejor actitud mental ven el universo como un cielo (*Svarga*) poblado de dioses. Las gentes de mentalidad todavía más alta lo ven como morada de Brahman; y los seres perfectos no ven el universo ni la tierra ni los cielos ni lugar ni morada alguna. Se desvanece el universo y sólo permanece Brahman, el Ser Absoluto, la única Realidad[122].

V. **Prácticas funerarias**

Tanto la teoría, que acaba de verse desplegada en sus diversas fuentes, cuanto la práctica revelan la creencia en la vida después de la muerte. Algunos de los deberes religiosos más importantes y regulares cumplidos por una familia hindú son los que se vinculan al cuidado de los muertos, los padres y los antepasados.

La cremación sigue siendo la forma más corriente de eliminar el cadáver. Además de por motivos higiénicos, se entiende como una forma de liberar al alma del cuerpo (el cual, infravalorado, no importa destruir); pero esto no impide que también se practique el enterramiento, en las clases ba-

---

[121] C. MARTÍN, 291.

[122] Swami Vivekananda, *Filosofía Vedanta*, México (1987) 67-68. Según escuelas, el destino *post mortem* adquiere matices distintos muy importantes. La escuela Samkhya-yoga enseña que la liberación no es más que un espléndido aislamiento en el cual el alma se contempla y goza a sí misma. No hay unión ni comunión con ninguna divinidad. Según la escuela Advaita-vedanta, de la que más se ha hablado en este capítulo, el alma liberada pierde su propia individualidad diferente al identificarse con Brahman. Por el contrario, las escuelas teístas y la creencia popular en general consideran que el alma liberada goza eternamente en feliz comunión con la divinidad. Sobre esto, véase J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*, Bilbao (2000) 176-180.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

jas por motivos económicos, y especialmente para determinadas personas: los *sannyasin*, peregrinos errantes que dejan la vida mundana para dedicarse a la vida espiritual y a los cuales no se les practica la cremación porque se considera que su alma ya está con *Brahman*; a los niños pequeños, especialmente si han muerto antes de la ceremonia de su nombramiento[123], y a los gurús o maestros[124]. El papel de los hijos, o de los familiares más allegados, del difunto es el de enviarlo al reino de los antepasados a través del ritual correcto. De alguna forma, la cremación se ve como un sacrificio a los dioses, en el que el cuerpo del difunto debe estar bien preparado y limpio[125]. De hecho, se refieren a esta práctica como sacramento de fuego (*dah sanskar*) o el último sacrificio (*antyesthi*). Por eso mismo se habla de buenas y de malas muertes. Una buena muerte es cuando la persona que va a morir está preparada tras ayunar y beber agua del Ganges, de tal modo que el cadáver no se contamine con material fecal en los últimos momentos. Por el contrario, una mala muerte sería cuando se muere en un accidente, o vómitos y heces fecales manchan el cuerpo[126].

El cadáver es cremado si es posible el mismo día de su muerte, en una pira funeraria con los pies orientados hacia el sur, en dirección al reino de Yama, el dios de la muerte, y con la cabeza hacia el norte, donde se encuentra el reino de Kubera, el dios de la abundancia. Inmediatamente después de la muerte, el fallecido se convierte en un *preta* (fantasma) y si es no es enviado adecuadamente donde los antepasados podría transformarse en una especie de alma en pena o demonio (*bhuta*) y causar daños a los vivos. Aquí subyace la creencia común en algunos lugares por la que una persona tiene dos poderes (*sakti*) que se separan en la muerte: el «alma» o «principio vital» (*jiva*), que es el que se dirige al cielo o a *Brahman*, y el mencionado *preta*, conectado con el cuerpo y que permanece en la tierra

---

[123] Se trata de la ceremonia del *ab-ñim-on*. Se realiza dos o tres años después de que el niño ha sido destetado y consiste en que un ancestro patrilinial de su mismo sexo dará su nombre al niño o niña; cf. P. VITEBSKY, *Dialogues with the Dead. The discussion of mortality among the Sora of eastern India*, Cambridge (1993) 47.

[124] Tampoco eran cremados los *Aghoris*, pertenecientes a un tipo de orden monástica de carácter ascético que solían ir desnudos o vestidos con las mortajas tomadas de algún muerto, practicaban el *coitus reservatus* con prostitutas durante sus menstruaciones, comían de los despojos de las piras de la cremación y dormían sobre las andas que transportaban al cadáver para la cremación. Todo ello como un intento de entrar en una forma de meditación final. Eran enterrados en posición meditativa dentro de sus monasterios, y se dice de ellos que no mueren; cf. D.J. DAVIES, *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites*, London and Washington (1997) 85.

[125] Pero la antigua práctica de quemar vivas a las viudas, prohibida por los ingleses en 1829, no tenía carácter de sacrificio, sino que al principio era un hecho voluntario como reconocimiento del honor y merecimientos del difunto. Sólo más tarde se impuso como rito relacionado con el hecho mítico de la autocremación de Sati, la esposa fiel de Shiva.

[126] D.J. DAVIES, *op. cit.*, 84.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 24

Cremación en el siglo XXI junto al río Ganges

como un fantasma, y que a veces se piensa puede llegar a convertirse en un cuervo. Lo que buscan dichos rituales, que reciben el nombre de *Sraddha* (fiel), es que el *preta* se convierta en *pitri* (espíritu ancestral). Duran diez días después de la cremación (los gastos pueden ser tan elevados que hoy día el *Sraddha* a veces queda reducido a sencillas ofrendas) y en el doceavo se preparan cuatro tazones de arroz (el llamado *pinda*) para simbolizar la unión del muerto con sus antepasados. Un tazón es para el muerto y los otros tres para las tres generaciones anteriores de antepasados. Junto con una ofrenda de un cuenco de agua, forman el nuevo cuerpo del *preta*, a la vez que lo alimentan. Se considera que el *preta* debe quedar en suspenso en los alrededores del lugar por lo que se cuelgan de un árbol dos vasijas de barro, una con agua y otra con una lámpara para prestar su luz al *preta*. Al décimo día se considera que éste se incorpora totalmente a su nuevo cuerpo, momento en que se rompen las dos vasijas. Cuando terminan todas las ceremonias, los varones más cercanos al difunto se cortan o afeitan su pelo para evitar la contaminación o impureza de la muerte. Lo mismo sucede con la casa, que debe ser limpiada completamente para que puedan retornar las deidades[127].

[127] Sobre estas prácticas funerarias véanse, A.B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, vol. II, Delhi-Patna-Varanasi (1970) 417-432. 626-629; J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 220-223; G. FLOOD, «Hindui-

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 25

Aghori bebiendo de un cráneo

La muerte no aniquila al «cuerpo sutil» (=órganos de los sentidos; *manas*, «órgano del pensamiento»; *prana*, »hálito vital»), contrapuesto al «cuerpo grosero», el único que es engendrado por los padres. Este «cuerpo sutil» abandona el cadáver por una de las nueve aberturas. Una vez cumplidos los ritos funerarios prescritos, el muerto obtiene un «cuerpo de muerte» (*pretadeha*), con el que aparece ante el juez de los muertos, Yama, quien con una balanza pesa sus méritos y sus pecados. Según sea la sentencia, el muerto obtiene un «cuerpo de placer» (*bhogadeha*), con el que entra en el paraíso, o un «cuerpo de dolor» (*yatanadeha*), y entonces es arrojado a uno de los infiernos. Tanto los paraísos como los infiernos son muy numerosos, pero las descripciones de los textos no son claras. Los placeres y los castigos son de orden sensible y la estancia en estos lugares puede durar mucho tiempo, pero, como ya se ha dicho dada la concepción cíclica del tiempo en

---

sm» en J. HOLM-J. BOWKER(eds.), *Rites of* Passage, London-New York (1994) 82-87, y del mismo autor, ***An introduction to Hinduism***, Cambridge (1997) 206-208; J. FOWLER, *Hinduism. Beliefs and Practices*, Brighton-Portland (1997) 58-60; P. LAUNGANI, «Death in Hindu family», en C. MURRAY-P. LAUNGANI-B. YOUNG, *Death and Bereavement Across Cultures*, London and New York (1997) 52-72; D.J. DAVIES, *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites*, London and Washington (1997) 82-85; Br. TISON, «La muerte en la tradición hindú» en Ph. GAVAIN (ed.), *La muerte. Lo que dicen las religiones*, Bilbao (2004) 122-148. Sobre la liturgia de la muerte y sus textos más relevantes, R. PANIKKAR, *The Vedic Experience Mantramañjari*, London (1977) 600-612.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

el hinduismo, es temporal; pasado ese tiempo, que depende de los méritos o de los pecados, el alma se une nuevamente al cuerpo.

Antiguamente se enterraba a los muertos rogando a la tierra que los proteja como una madre cubre a su hijo con su manto. Pero, quizá introducida por los arios, la cremación se transformó en la norma general de los funerales hinduistas. Esta práctica implicaba el reconocimiento de la destrucción del cuerpo físico, de modo que no quedaba lugar para una doctrina de la «resurrección de la carne». Se creía que el espíritu ascendía al cielo en el humo o el fuego de la cremación.

La práctica de la cremación, unida a la creencia de que el muerto se transforma en un ancestro y puede vagar por cielos o infiernos, parece contradecir la idea de la reencarnación, lo que muestra la complejidad y variedad de las prácticas e ideas referentes a la muerte en la India.

VI. **Conclusiones**

Sobre la visión que de la muerte ofrece el hinduismo se pueden señalar las siguientes conclusiones:

1. Durante el período védico la muerte es concebida como algo negativo, no deseable y que corta las esperanzas de una larga vida. Lo que se pide a los dioses es fundamentalmente larga vida, abundante ganado e hijos, es decir, formas de bienestar terrenal. La visión que tanto el *Rig Veda* como el *Atharva Veda* ofrecen de una esperanza *post mortem* es muy rudimentaria y vinculada a los ciclos naturales, como el solar. Tal es el caso de Yama, hijo del dios sol, primer inmortal que experimenta la muerte, y que se convierte en el señor de los muertos en un reino paradisíaco donde se disfrutan los placeres más puramente terrenales. Todavía no aparece la teoría de la reencarnación.
2. Con el cambio producido por el dominio de la casta sacerdotal, la de los brahmanes, la literatura representativa de ellos, los *Brâhmanas*, da un vuelco en la concepción de la muerte y la inmortalidad. Ésta será posible, tanto para hombres como para dioses, si se realizan a la perfección los rituales del sacrificio. La vida quedará marcada por estos ritos y su mala realización puede llevar a una segunda muerte, o «remuerte», que consistiría en el retorno encarnado a este mundo. Se trataría, por tanto, de los rudimentos de la futura doctrina de la reencarnación. La muerte no se concibe como el límite de la vida sino como que está en medio de ella («dentro de la muerte allí está la inmortalidad»). El sacrificador se hace «inmortal» gracias a su *ât-*

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

man (el «yo» o «alma»), el cual a través del sacrificio se identificará con el creador, *Brahman*.

3. En las *Upanishads* la identificación del *âtman* con *Brahman* se hace mucho más explícita que en los *Brâhmanas* y será su tema central. Será en esta literatura donde aparezca por primera vez y claramente explícita la enseñanza de la reencarnación después de la muerte y en razón de los actos (*karma*). Para las *Upanishads* la inmortalidad se alcanza a través de la renuncia a los deseos y los placeres y, fundamentalmente, a través del conocimiento, consistente en reconocer que el *âtman* es la individuación de *Brahman* en cada uno de los seres humanos y, por tanto, inmortal como él. No faltan textos de las *Upanishads* donde se añade que ese conocimiento se obtiene por la gracia de *Brahman*.
4. El *Bhagavad Gita*, posiblemente la obra más popular y representativa del hinduismo, reincide en esta visión que identifica al *âtman* con *Brahman*, el Ser Único y Absoluto. Y subraya, desde la perspectiva de la casta de los guerreros, que matar o morir puede ser algo indiferente ya que el ser ni muere ni puede matar. En última instancia, la liberación se considera una gracia del Ser Absoluto hacia los que se concentran en él y le aman.
5. Las prácticas funerarias muestran también las creencias en la vida después de la muerte. Precisamente uno de los deberes religiosos más importantes para un hindú es el cuidado a los difuntos y antepasados. La práctica de la cremación, introducida por los arios, es la más frecuente y se considera una forma de ayudar al *âtman* a liberarse del cuerpo tras la muerte.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

Capítulo VII

La muerte en el budismo

Las escuelas heterodoxas de la filosofía y de la religión hindúes son las que niegan la autoridad de las escrituras védicas, incluidos las *Upanishads*, y establecen sus propios textos sagrados. Pero, a pesar de sus diferencias respecto de las doctrinas hinduistas, tienen muchas similitudes en cuanto a la vida después de la muerte. Los *jainistas* (cuyo fundador fue Mahavira, contemporáneo de Buda, aunque nunca ambos entraron en contacto), como los budistas, rechazan los dioses indios o los consideran como figuras secundarias, repudian a los dioses creadores ante ejl hecho de que el mundo cumple ciclos reiterados e infinitos. Representan una especie de pluralismo «ateo». La doctrina de esta religión tiene mucho en común con el budismo, pero se diferencia de él en que acepta almas individuales eternas y una materia eterna. Creen en una suerte de vida futura culminada en el *Nirvana*. Creen en innumerables almas (*jivas*) que habitan en los seres humanos, animales y plantas, y que están encarceladas en la materia por karmas buenos y malos. La salvación consiste en la liberación del alma, que quedará jubilosa y eternamente aislada en el techo del universo. Rechazan la teoría monista de que una sola alma palpitara en todas las cosas, a causa de las manifiestas diferencias entre los cuerpos, y por lo tanto, entre las almas. Pero el tema central de este capítulo es la religión fundada por el Buda.

Dado que el budismo no es una religión revelada y que la literatura que dice recoger las palabras del Buda es inmensa[1], no debe extrañar que

[1] La literatura budista se divide fundamentalmente en dos grandes cánones. El Canon Pali, conocido como *Tripitaka* («Tres Cestos») ya que se divide en tres partes que son: el

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

su doctrina haya sufrido transformaciones, recogidas éstas en diferentes corrientes, principalmente las llamadas el Pequeño Vehículo (*Hinayana*) y el Gran Vehículo (*Mahayana*)[2]. Lógicamente, no es posible aquí explicar exhaustivamente cuál pudo ser la doctrina original del Buda ni su desarrollo experimentado en las dos corrientes budistas mencionadas, pero sí se expondrá, como punto de partida en el que están de acuerdo todos los budólogos, la doctrina común a dichas corrientes[3].

Sutta-Pitaka, que contiene diálogos sobre reglas de conducta; el *Vinaya-Pitaka*, que reúne el conjunto de las reglas monásticas; y el *Abbidharma-Pitaka*, que contiene diálogos de carácter psicológico, metafísico y filosófico. Este canon existiría ya en torno al 245 a.C. y es el fundamento de la corriente *Hinayana*. El otro canon es el Canon Sánscrito, formado por muchos textos, a partir del siglo I d.C., divididos en tres grupos de temática muy variada: los *Sutras* independientes, los *Sutras* extensos, y los *Sutras* cortos, que contienen fórmulas mágicas. Sobre la formación del Canon sagrado del budismo, S. LÉVI, «Las Sagradas Escrituras del Budismo», *Revista de Estudios Budistas* 3 (1992) 119-135. Pueden verse también, U. PAGEL, «Buddhism» en J. HOLM-J. BOWKER, *Sacred Writings*, London-New York (1994) 10-43; Th. BERRY, *Buddhism*, New York (1996) 69-79.

[2] Sin olvidar tampoco la corriente posterior denominada *Ekayâna* o Único Vehículo que defiende una sola enseñanza budista y que considera las demás corrientes no como contradictorias sino como fruto de la voluntad del Buda de adecuar sus enseñanzas a la diversa capacidad receptiva de las personas a las que van destinadas. Una sencilla y clara introducción a estas corrientes puede verse en C. DRAGONETTI, «Tres aspectos del Budismo: Hînayâna, Mahâyâna, Ekayâna», *Revista de Estudios Budistas* 1 (1991) 13-43. Sobre las disputas habidas entre las dos primeras corrientes, cf. F. TOLA-C. DRAGONETTI, «El conflicto del cambio en el budismo. La reacción Hinayanista», *Ilu. Revista de Ciencias de la Religión* 4 (1999) 303-326.

[3] La literatura dedicada al budismo es inmensa. Entre otras, son recomendables las siguientes introducciones que aquí se siguen: P.D. MEHTA, *Early Indian Religious Thought*, London 1956; R.A. GARD, *Budismo*, Barcelona 1963; R. SPENCE HARDY, *A Manual of Buddhism*, Varanasi 1967; A.K. WARDER, *Indian Buddhism*, Delhi-Patna-Varanasi 1970; P. GÓMEZ BOSQUE, *El Budismo. Su concepción religiosa y filosófica de la vida*, Valladolid 1973; M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, Madrid (1979) 81-113; R. REYNA, *Introducción a la filosofía de la India*, Buenos Aires (1977) 105-135; H. VON GLASENAPP, *El budismo, una religión sin Dios*, Barcelona 1974 (también en Valencia 2000), y *La filosofía de los hindúes*, Barcelona (1977) 314-373; Bh. SANGHARAKSHITA, *A Survey of Buddhism*, Boulder-London 1980; G. GRIMM, *The Doctrine of the Buddha. The Religion of Reason and Meditation*, Delhi-Varanasi-Patna 1982; H. SADDHATISSA, *Introducción al Budismo*, Madrid 1982; E. CONZE, *Buddhist Thought in India*, Michigan 1982; N. MAHÂTHERA, *La palabra del Buda*, Madrid 1982; J. KASYAPA, *El Dhamma del Buda*, México 1986; Bh. BODDHI, *La esencia del budismo. El Noble Sendero Óctuple*, Madrid 1992; P. HARVEY, «Buddhism» en J. HOLM-J. BOWKER (eds.), *Human Nature and Destiny*, London-New York (1994) 9-38; A. BAREAU, *Buda. Vida y pensamiento*, Madrid 1995; R. PANIKKAR, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 1996; Th. BERRY, *Buddhism*, New York 1996; M.T. ROMÁN, *Buda: El Sendero del Alma*, Madrid 1997; R. GETHIN, *The Foundations of Buddhism*, Oxford-New York 1998; G. MANDEL KHÂN, *Buda el Iluminado*, Madrid 2002; B. K. HAWKINS, *Budismo*, Madrid 2003. Para otros aspectos particulares se indicará en su lugar otras obras.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

I. «Las Cuatro Nobles Verdades» y la doctrina del «Surgimiento condicionado»

La doctrina básica del budismo se resume en las llamadas «Cuatro Nobles Verdades»:

1. La verdad del sufrimiento (*dukkha*): todo es dolor.
2. La verdad del origen del sufrimiento: la causa del sufrimiento es el deseo.
3. La verdad del cese del sufrimiento.
4. La verdad del camino que lleva al cese del sufrimiento. Dicho camino es conocido generalmente como el «Noble Sendero Óctuple»: recta comprensión o visión, recto pensamiento o motivación, recto modo de expresión, recta acción, recto medio de vida, recto esfuerzo, recta atención, recta concentración. Con otras palabras, este «Noble Sendero Óctuple» está integrado por: la recta opinión (o recto modo de ver y comprender), el recto propósito (o recto modo de pensar y querer), que constituyen la Sabiduría (*prajña*); la recta palabra, la recta conducta y el recto sustentamiento, que constituyen la Moralidad (*síla*); el recto esfuerzo, la recta atención y la recta concentración, que constituyen la concentración (*samadhi*)[4].

Junto a la doctrina fundamental de las «Cuatro Nobles Verdades» otro elemento común a todas las corrientes budistas es la doctrina del «Surgimiento condicionado»[5], también conocida como *Paticcasamuppâda* (Causa dependiente), por la que se explica el ciclo de las existencias del hombre y la existencia cíclica de todo el universo fenoménico. Pero, como muy bien indica Jagdish Kasyapa, esta ley no hay que confundirla con la ley de la causalidad aristotélica, ni tampoco cabe esperar encontrar a través de ella una «causa primera»[6], porque el budismo no acepta la existencia de un principio creador, ya que todo lo que existe, el gobierno y la destrucción del universo son atribuidos a la Ley Universal del *karma* que es inmanente al cosmos[7]. Esta doctrina del surgimiento condicionado consiste en doce

---

[4] Como señala J. MASÍA, *Caminos sapienciales de Oriente*, Bilbao (2002) 89-90.

[5] Así opina M.T. ROMÁN, *Buda: El Sendero del Alma*, Madrid (1997)124, aunque deberíamos matizar que la *Sutra de la Esencia de la Perfección del Conocimiento*, a caballo entre los siglos I a.C. y I d.C. y propia del budismo *Mahayana*, parece negar precisamente esta doctrina; su traducción con comentarios hecha por F. TOLA y C. DRAGONETTI puede leerse en *Revista de Estudios Budistas* 1 (1991) 163-169.

[6] J. KASYAPA, *El Dhamma del Buda*, México D.F. (1986) 27-29.

[7] H. VON GLASENAPP, «*Nairâtmya* (inexistencia del alma) y *anîshvaratna* (inexistencia de Dios)», *Revista de Estudios Budistas* 2 (1991-1992) 146. Glasenapp ya había desarrollado ampliamente est6e teme en *El Budismo, una religión sin Dios*, Ahimsa Editorial, Valencia 2000. Véase también C. DRAGONETTI, «Tres aspectos del Budismo: Hînayâna, Mahâyâna, Ekayâna», *Revista de Estudios Budistas* 1 (1991) 24-25.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

eslabones (*nidana*) que se encadenan del siguiente modo. Por el orden en que se presentan:

> Condicionadas por la ignorancia están las formaciones-(kármicas); condicionada por las formaciones (kármicas) está la conciencia de renovación de la atadura; condicionadas por la conciencia de renovación de la atadura están la mente y la materia; condicionado por la mente y la materia está el campo de los seis (sentidos); condicionado por el campo de los seis (sentidos) está el contacto; condicionado por el contacto está el sentimiento sensorial; condicionada por el sentimiento sensorial está la codicia; condicionado por la codicia está el aferramiento; condicionado por el aferramiento está el cambio; condicionado por el cambio está el nacimiento; condicionados por el nacimiento están el envejecimiento, la muerte, la preocupación, la lamentación, el dolor, la tristeza y la desesperación. Así aparece toda esta serie de elementos del sufrimiento (*Majjhima-Nikaya* III, 63).

Y según el orden en que desaparecen:

> Con la completa desaparición de esta ignorancia desaparecen las formaciones kármicas; con la desaparición de las formaciones kármicas desaparece la conciencia de renovación de la atadura; con la desaparición de la conciencia de renovación de la atadura desaparecen la mente y la materia; con la desaparición de la mente y la materia desaparece el campo de los seis (sentidos); con la desaparición del campo de los seis (sentidos) desaparece el contacto; con la desaparición del contacto desaparece el sentimiento sensorial; con la desaparición del sentimiento sensorial desaparece la codicia; con la desaparición de la codicia desaparece el aferramiento; con la desaparición del aferramiento desaparece el cambio; con la desaparición del cambio desaparece el nacimiento; con la desaparición del nacimiento desaparece el envejecimiento, la muerte, la preocupación, la lamentación, el dolor, la tristeza y la desesperación. Así se produce la desaparición de toda esta serie de elementos del sufrimiento (*Majjhima-Nikaya* III, 63-64)[8].

A partir de aquí es posible centrarse en el concepto budista de la muerte, que aparece, según la doctrina del «Surgimiento condicionado» que acaba de esbozarse, condicionada por el nacimiento.

---

[8] Sigo la traducción inglesa de I. B. HORNER, *The Collection of the Middle Lenght Sayings (Majjhma-Nikaya)*, vol. III, London-Henley-Boston (1976)107. Puede encontrarse una traducción al castellano de este texto en H. SADDHATISSA, *Introducción al Budismo*, Madrid (1982) 121-122. Una amplia selección de textos del *Majjhima Nikaya* puede verse en *Majjhima Nikaya. Los Sermones Medios del Buddha* (traducción del pali, introducción y notas de Amadeo SOLÉ-LERIS y Abraham VÉLEZ DE CEA), Barcelona 1999.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

II. **Actitud del Buda ante la muerte y la doctrina del «no-yo»**

Como es sabido, una de las experiencias de Siddharta Gautama (563-483 a.C.), el futuro Buda, que marcaron su vida y provocaron su radical cambio, fue el encuentro con un anciano, un enfermo y un muerto. Así cuenta la tradición cómo describió Buda este encuentro a sus discípulos:

> Luego, oh monjes, yo, dotado con tal majestad y tal delicadeza excesiva, pensé así, «una persona ordinaria, ignorante, quien ella misma está sujeta a la ancianidad, no más allá de la esfera de la ancianidad, viendo un hombre anciano se turba, avergüenza y disgusta, extendiendo el pensamiento a sí mismo. También soy un sujeto para la ancianidad, no más allá de la esfera de la ancianidad, ¿y debería yo, un sujeto para la ancianidad, no más allá de la esfera de la ancianidad, al ver a un hombre anciano, estar turbado, avergonzado y disgustado?» Esto no me pareció a mí apropiado. Como así reflexioné sobre ello, todo el júbilo de la juventud desapareció completamente (*Majjhima-Nikaya* I, 163)[9].

El siguiente texto, tomado de la colección de Sermones Largos (*Nîgha Nikâya*), muestra cómo explicaba Buda la primera Noble Verdad y cómo definía qué es el morir:

> ¿Cuál es, pues, la Noble Verdad del Sufrimiento? Nacer es sufrir, envejecer es sufrir, morir es sufrir; la pena, el lamento, el dolor, la aflicción, la tribulación son sufrimiento; estar sujeto a lo que desagrada es sufrimiento, estar privado de lo que agrada es sufrimiento, no conseguir lo que uno desea es sufrimiento. En una palabra, los cinco agregados de apego a la existencia son sufrimiento. (...) ¿Qué es morir? Es el desaparecer y desvanecerse de toda clase de seres en diversos órdenes de existencia, su destrucción, ruina y muerte, la consumación del tiempo de su vida, la disgregación de los agregados de apego a la existencia, el deshacerse del cuerpo, el agotamiento de las fuerzas vitales: esto se llama morir (*Nîgha Nikâya* 22)[10].

Por su parte, el *Dhammapada*[11] insiste en la fragilidad de un cuerpo, especialmente el anciano, condenado siempre a la muerte:

> Simplemente observa tu cuerpo: un muñeco, una sombra pintada, un montón de enfermedades reunidas, un compuesto débil que viene y va. ¡Qué frágil y vulnerable es! Se corrompe, se cae en pedazos... como

---

[9] Se sigue aquí la traducción inglesa de I.B. HORNER, *op. cit.*, 206-207.

[10] Texto tomado de N. MAHÂTHERA, *La palabra del Buda*, Madrid (1982) 29-30.

[11] El *Dhammapada* es un conjunto de aforismos atribuidos al Buda y que recogen su doctrina. Su recopilación data del siglo I a.C. y es al budismo lo que el *Baghavad Gita* al hinduismo o el *Tao te king* al taoísmo.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

todos los seres vivos finalmente enferma y muere. La vida acaba en la muerte (*Dhammapada* XI, 146-148)[12].

Mucho más explícito será en el *Sutra de los Fundamentos de la Atención* o *Satipatthana-Sutta*, donde la visión de un cadáver putrefacto le servirá para enseñar a sus discípulos lo repugnante y efímero que es el cuerpo:

> Asimismo, monjes, cuando un monje ve un cuerpo que lleva un día muerto, o dos días muerto, o tres días muerto, hinchado, amoratado y putrefacto, tirado en el osario, aplica esta percepción a su propio cuerpo de esta manera: «Es verdad que este cuerpo mío tiene también la misma naturaleza, se volverá igual y no escapará a ello» (*Satipatthana-Sutta* I, 6)[13].

Tras su iluminación llegó a la conclusión de que no hay absolutamente nada que no sea transitorio (*anicca*, transitoriedad o impermanencia). Al parecer, no sólo negaba o ignoraba a Dios, cuestión en la que no es posible detenerse ahora[14], sino también negaba la existencia del *âtman*. Nada hay que sea permanente, ni siquiera el *âtman*:

---

[12] Se sigue aquí la versión de A. BLANCO, *Dhammapada o las enseñanzas de Buda*, Madrid (1998)40. En esta edición no se numeran los versículos. La numeración XI, 146-148 sigue la división clásica del *Dhammapada*. La editorial Sirio ha publicado otra traducción, pero sin indicar el nombre del traductor ni su fuente: *Dhammapada. La enseñanza de Buddha*, Málaga 1997. En esta traducción el texto citado es numerado XI, 2-3. Otra versión en español, cuyo original está en inglés, es la de Th. CLEARY, *Buda. Dhammapada*, Barcelona 1999.

[13] Traducción de A. HAURIE en *Sutras de la Atención y del Diamante*, Madrid (1993) 33.

[14] No queda clara la rotundidad o no de la negación de Dios como Absoluto o Ser Supremo en el Budismo. Mientras para GLASENAPP, *El Budismo una religión sin Dios*, Barcelona (1974) 39-50, y «Nairàtmya (inexistencia del alma) y anâshvaratva (inexistencia de Dios). Budismo y religión comparada», *Revista de Estudios Budistas* 2 (1991-2) 139-147, lo mismo que para C. DRAGONETTI, «Tres aspectos del Budismo: Hînayâna, Mahâyâna, Ekayâna», *Revista de Estudios Budistas* 1 (1991) 19-20, es evidente el «ateísmo» del Budismo, para otros autores no lo es tanto. En opinión de R. REYNA, *Introducción a la filosofía de la India*, Buenos Aires (1977) 119, Buda sostiene que si no es posible hablar de algo es mejor que callar, lo que constituye una tradición del misticismo de las *Upanishads*: «Lo que no puede expresarse en palabras, pero es causa de que las palabras se expresen, sabe en verdad que es Brahman, el Espíritu, y no lo que adoran por aquí las gentes» (*Kena Upanishad* 1, 5-6; traducción de J. MASCARÓ,-R. CRESPO, *Los Upanishads*, México (1976) 23). Parecido es el pensamiento de J.K. FOZDAR, *The God of Buddha*, London 1973, tras comparar la doctrina de Buda con las *Upanishads* y el *Bhagavad Gita*. C. REGAMEY, «El budismo indio» en F. KÖNIG, *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. III, Madrid (1961) 242, opina que las especulaciones filosóficas que llevaron a la formulación del dogma ateísta habrían sido absolutamente incomprensibles para las gentes sencillas, lo cual no explicaría el éxito inicial del Budismo frente a otras doctrinas enseñadas sólo por hombres corrientes. Éxito motivado por la enseñanza de un personaje que se presentaba como sobrehumano, un buddha, un dios que les hablaba. Esta opinión, o la de que la enseñanza de la irrealidad del yo no habría podido atraer a tanta gente, no la comparte M.T. ROMÁN, *Buda: El Sendero del Alma*, Madrid (1997) 52, pues opina que la doctrina del «no-yo» y las «Cuatro Nobles Verdades» son elementos originales del budismo que no se pueden soslayar. Mucho más comedido, se expresa así

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 26

Buda alcanza el Paranirvana a su muerte (escuela de Gandhara)

J. MARTÍN Velasco en *Introducción a la Fenomenología de la Religión,* Madrid (1982) 260: «Puede no haber en el budismo la figura de un Dios o de un Absoluto que salve, pero la existencia en él de una salvación perfecta, concebida como el estado definitivo y el término de la existencia deben llevar al hombre a la búsqueda de esa salvación a través del trascendimiento de su propia vida. Así pues, la ausencia de la figura de la divinidad no significa la ausencia del Misterio, y, más que por el significado del ateísmo budista, deberemos preguntarnos por el valor religioso de esa negativa del budismo a dar del Misterio cualquier tipo de representación». Mucho más claro es R. PANIKKAR, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid (1996) 289, cuando resume de la siguiente manera el mensaje de Buda acerca de Dios: «No hay un Ente Supremo, un monarca sobrenatural, una proyección en lo absoluto de la ideología imperial que ha dominado toda la historia. Buddha no es monoteísta. Dios no es el Ser Supremo, tampoco es el Ser aquella «realidad» que simplemente lo es todo. Buddha no es panteísta. La realidad tiene una dimensión de misterio, de silencio, de pura transcendencia —que sólo se descubre en la inmanencia del dolor, al que hay que eliminar—. Buddha no es ateo».

Lo que parece claro es que el Budismo no niega la existencia de dioses. De hecho, Buda y todos sus seguidores han creído en la existencia real de estas divinidades o seres sobrenaturales pero no los considera como seres eternos, pues están sometidos a la causalidad retributiva del karma, tienen principio y fin, no son ni omnipotentes ni omnisapientes, ni tienen capacidad para otorgar la gracia de la salvación; cf. H. VON GLASENAPP, *El Budismo una religión sin Dios*, Barcelona (1974) 31; C. DRAGONETTI, «Tres aspectos del Budismo: Hînayâna, Mahâyâna, Ekayâna», *Revista de Estudios Budistas* 1 (1991) 20.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

> No, hermano, no hay forma material que sea permanente, estable, eterna, por naturaleza incambiable, por sí misma eterna. Así que esto será firme (*Sanyutta-Nikaya* XXII, 96)[15].

En uno de los primeros sermones atribuidos al Buda, «Las Características de la No-alma o No-identidad (*anatta*)», se concluye que ni el cuerpo ni las percepciones ni las sensaciones ni los impulsos ni la conciencia pueden ser el alma dado que todos ellos padecen. La apariencia humana o persona (*puggala*) sería la suma de cinco componentes, llamados «agregados» o *skandha*, que serían los siguientes[16]:

1. Los *rupa*, la forma o materiales básicos de la construcción corporal.
2. Los *vedana*, o sensaciones, que entrañan seis órganos de sentidos: la vista, el oído, el olfato, el tacto, el gusto y la percepción interior o *manas*.
3. Los *sanna*, o percepciones, medios para la recepción y organización de la sensación.
4. El *samkhara*, o composición de los estados mentales.
5. El *vinnana*, o conciencia persistente, sensación sin contenido ni apego.

La persona sería, así, un compuesto de *nama-rupa*, en el que *nama* (lit. «nombre») representa todas las formaciones y sensaciones mentales. No se trataría de dualismo, sino de la forma única de la apariencia humana con sus diversas funciones, aunque constantemente transformable por los cinco *skandhas*, y sin persistencia ni continuidad del «yo» en tanto alma o individualidad[17]. Según esta perspectiva, suele confundirse erróneamente el «yo» con cualquiera de estos agregados, pero realmente no existiría un «yo» inmutable y eterno. El siguiente texto, en el que el Buda se dirige a sus discípulos llamándoles amigos, es muy claro al respecto:

> No, amigo, yo no digo «soy un cuerpo» o sensación, o percepción o las actividades de la consciencia, o como distinto de estos y de la consciencia. Aunque, amigos, yo veo que tengo la idea de «yo soy» en los

---

[15] Sigo la traducción inglesa de F.L. WOODMARD, *The Book of the Kindred Sayings (Sanyutta-Nikaya)*, vol. III, London-Boston (1975) 122.

[16] Sobre lo que sigue, M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, Madrid (1979) 103; A. WAYMAN, «Budismo» en C.J. BLEEKER-G. WIDENGREN, *Historia religionum*, vol. II, Madrid (1973) 418; P. HARVEY, «Buddhism» en J. HOLM-J. BOWKER (eds.), *Human Nature and Destiny*, London-New York (1994) 21-25; J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 254; M.T. ROMÁN, *Buda: el Sendero del Alma*, Madrid (1997) 77.

[17] J. BOWKER, *op. cit.*, 255.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> cinco grupos de agregados (s*kandhas*), todavía no discierno que soy este «yo soy». Justo, amigos, como en el caso del olor de un loto azul o de un loto blanco, si uno dijera: «el olor pertenece a los pétalos o al color o a su polen», ¿estaría describiendo correctamente el olfato? «Seguramente no, amigo». «Luego, ¿cómo él correctamente lo describiría?» «Seguramente, amigo, hablando del olor de la flor». «Aún así, amigos, yo no digo «yo soy» como un cuerpo, o como sensación y así sucesivamente. Sin embargo yo veo que en estos cinco grupos de agregados yo tengo la idea «yo soy»; todavía no discierno que yo soy este «yo soy» (*Sanyutta Nikaya* III, 130)[18].

Para Buda, tanto la creencia en un yo inmortal individual como en un yo inmortal universal son expresiones del apego:

> Monjes, ésta es la paz suprema e insuperable realizada completamente por el Tasthagata, a saber, la liberación por el desapego habiendo visto tal y como son el origen, la desaparición, el disfrute, el peligro y el modo de librarse de las seis esferas[19] del contacto (*Sermón sobre cinco y tres*, n.º 102)[20].

Se niega de esta manera la idea de que en lo más profundo de nuestro ser exista un «yo», o alma, bien asentado y con el que nos identificamos por completo. Esta ilusión de un «yo» permanente, esencial, produce una falsa dualidad entre lo que es «yo» y lo que no lo es, entre lo que es «mío» y lo que no lo es[21]. El Buda, o la tradición que habla en su nombre, alerta contra el engaño de creerse eterno, y distingue entre los no instruidos en el *dhamma* (la doctrina del Buda), que creen en la eternidad de su «yo», y los instruidos en ella, quienes no se engañan:

> …una persona media no instruida, no tomando cuenta de los puros, inexperta en el *dhamma* de los puros (…) considera la forma material como: «Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser»; considera el sentimiento como: «Esto es mío…»; considera las tendencias habituales como:

---

[18] Sigo la traducción inglesa de F.L. WOODWARD, *The Book of the Kindred Sayings (Sanyutta-Nikaya)*, part III, London (1975) 109-110. En una conferencia tenida en 1997 en la Universidad de Deusto, Su Santidad el Dalai Lama, Tensin Guiatso, respondió a una pregunta acerca del alma con un ejemplo floral parecido al de este texto.

[19] Los cinco sentidos corporales y la mente.

[20] Traducción de Amadeo SOLÉ-LERIS y Abraham VÉLEZ DE CEA, *Majjhima Nikaya. Los Sermones Medios del Buddha*, Barcelona (1999) 406.

[21] Haciendo una extrapolación al cristianismo desde el budismo, P.D. MEHTA, *Early Indian Religious Thought*, London (1956)182, dice que el «yo», el «mi», el aspecto del ego existencial es la raíz de la «mismidad», del egoísmo, el cual es *Mara*, Satán, el Tentador, el Malo, el Príncipe de la Oscuridad, el Señor de la Muerte. De hecho, este personaje, *Mara*, es una divinidad cuyo nombre significa «Muerte» o «El Mal», y desde el punto de vista filosófico designaría todo lo que es limitado, condicionado o *dukkha*; cf. también P. HARVEY, *op. cit.*, 29.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> «Éstas son mías...»; considera la consciencia como: «Esto es mío, esto soy yo, este es mi ser». Y también considera todo lo que se ve, se oye, se siente, se conoce, se alcanza, se mira, se pondera por la mente como: «Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser». También toda visión con relación causal dice: «Esto el mundo, esto el ser; después de morir llegaré a ser permanente, perpetuo, eterno, no sujeto a cambio, estaré eternamente»; él considera esto como: «Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser» (*Alagaddûpama Sutta, Majjhima-Nikaya* I, 135s)[22].

Por el contrario, los discípulos instruidos en el *dhamma* tienen como respuesta a esta fenomenología material el aserto contrario:

> «Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser» (...) considerando así que lo que no existe, no estará ansioso (*Alagaddûpama sutta, Majjhima-Nikaya* I, 136)[23].

«No estará ansioso», es decir, no estará distraído por el temor ni por el anhelo. Si no existe un «yo» permanente, ¿a qué temer, a qué esperar? Es cierto que la experiencia tiene una unidad irreducible, pero esta unidad sería funcional, no sustancial[24]. Sólo existiría el proceso del cambio que genera las formas aparentes[25]. R. Panikkar lo sintetiza muy bien de la siguiente manera:

> El *âtman* que el Buda no está dispuesto a admitir es aquella substancia imperecedera e inmortal, sujeto de todos los cambios y a la perfección del cual deben tender forzosamente todos los actos de aquellos que creen en él. No hay sujeto: el empírico, no lo hay, porque es a todas luces evidente que no sustenta nada, puesto que él mismo necesita de fundamento; el absoluto tampoco, porque en el momento en que se convierte en sustentáculo de cualquier cosa, pierde su «absolutez» y transcendencia[26].

De modo que, siguiendo otra vez a Panikkar, el argumento budista vendría a ser el siguiente: existe cambio, movimiento, crecimiento, muerte, etc., lo que es evidente. Lo que no existiría sería un sujeto inmutable de cambio[27]. Pero no todos los expertos comparten esta radical negación, supuestamente original de Buda, del «yo». En opinión de E. Conze «el Buda jamás enseñó que la identidad "no es" sino sólo que "no puede ser

---

[22] Sigo la traducción inglesa de I.B. HORNER, *The Collection of the Middle Lenght Sayings(Majjhima-Nikaya)*, London-Henley-Boston (1976)174.

[23] *Ibid.*, 175.

[24] B. BODDHI, *La esencia del budismo. El Noble Sendero Óctuple*, Madrid (1992)124.

[25] J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996)250.

[26] R. PANIKKAR, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid (1996)86-87.

[27] *Ibid.*, 88.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

aprehendida"»[28], y que el "hazlo por ti mismo", sin mediaciones sobrenaturales, es una interpretación ajena al budismo histórico y auténtico «que se basa en la revelación de la Verdad a través de un ser omnisciente, conocido como el Buda»[29].

En cualquier caso, es claro que para el budismo, cuando se disgregan los *skandhas*, acontece la muerte, y como no hay nada aparte de los mismos, no hay tampoco un «yo» que deba renacer. ¿Significaría esto que la muerte es la extinción o el olvido, sin más consecuencias? Para el Buda es claro que no. Se negaba a responder a las preguntas referentes a la existencia o no del *âtman*, queriendo evitar de esta manera dar un respaldo tanto a la teoría eternalista, que defendía la existencia de un «yo» eterno, como a la aniquilacionista, que negaba su existencia. A la pregunta de si Tathagata, quien ha alcanzado el *Nibbana* (en sánscrito *Nirvana*), sigue existiendo después de su muerte, Buda responde que hay que evitar reflexionar sobre si:

1. El Nirvana existe
2. El Nirvana no existe

---

[28] E. Conze, *Buddhist Thought in India*, Michigan (1982) 39; K. Bhattacharya, *L'Átman-Brahman dans le bouddhisme ancien*, Paris (1973)137, opina que para el budismo el *âtman* auténtico es el *anâtman*, la negación del *âtman* empírico. El *anâtman* sería una expresión negativa para indicar el *âtman* auténtico, inefable. Sin embargo, para R. Spence Hardy, *A Manual of Buddhism*, Varanasi (1967) 424, y para A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi-Patna-Varanasi (1970)124ss, es evidente que el Budismo no reconoce la existencia de un espíritu o alma. En opinión de J. Pérez-Remón, *Misticismo oriental y misticismo cristiano*, Bilbao (1985)140s., Buda defendía, no la carencia absoluta en el hombre de un «yo», de un *âtman* real, sino que ese *âtman* transciende todos los fenómenos psicosomáticos y que sólo está relacionado con ellos en nuestra ignorancia. En tal supuesto, el *âtman* no puede ser considerado como «alma», pues ni vivifica el cuerpo ni activa las potencias sensoriales y cognitivas. Por lo tanto, aun el budismo más ortodoxo profesa una psicología meramente empírica, sin alma. Aun así, Buda, en su predicación, admite la realidad del «yo» como sujeto de responsabilidad moral, lo que le haría de alguna manera presente en nuestras actividades empíricas. Por eso, Pérez Remón distingue entre el *âtman* existencial y el *âtman* metafísico, aunque Buda nunca explicó cómo pueden compaginarse ambos extremos. Estas tesis las defiende el autor más ampliamente en *Self and Non-Self in Early Buddhism*, The Hague-Paris-New York, 1980.

[29] E. Conze, *op. cit.,* 30. M. Pallis, *Espectro luminoso del budismo*, Barcelona (1986) 71-75ss, opina que la idea de gracia no es en modo alguno ininteligible para el budismo y cita el canon pali (*Udana* VIII, 1-3) en el que Buda dice: «Hay, oh monjes, lo no nacido, no devenido, no hecho, no compuesto; si no hubiera, oh monjes, lo no nacido, no devenido, no hecho, no compuesto, no habría en este mundo una salida de lo nacido, devenido, hecho, compuesto. Pero, puesto que existe lo no nacido, no devenido, no hecho, no compuesto, hay, por tanto, una salida de lo nacido, devenido, hecho, compuesto». Si bien tiene que haber una persecución de la iluminación por parte del hombre, al estar también esta búsqueda sometida al *samsara*, a lo cambiante, es la iluminación la que en principio y de hecho constituye el verdadero sujeto de la búsqueda así como su objeto manifiesto.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

3. El Nirvana existe y no existe
4. El Nirvana ni existe ni no existe (cf. *Sanyutta-Nikaya* LVI, 7. 41; *Majjhima- Nikaya* 63, 72)[30].

Esta era una manera de evitar la distracción de sus discípulos del tema central de la iluminación. Según la tradición, dos de sus discípulos, Kassapa y Sariputta, se preguntan igualmente si el Buda sigue existiendo al alcanzar el *Nirvana*. Kassapa responde a su compañero:

> Porque esto, amigo, no tiene que ver con nuestro bien, no pertenece a los primeros principios de la vida divina, no conduce a la repulsión, al disgusto, al cese, a la quietud, al conocimiento superior, a la iluminación, al *Nibbana*. Por eso está sin aclarar por el Exaltado (*Sanyutta-Nikaya* XVI, 12)[31].

En el siglo v d.C., Vasubandhu, comentaba esta actitud del Buda:

> Creer en la existencia de un «yo» es caer en la herejía de la permanencia; negar el «yo» es caer en la herejía de la aniquilación con la muerte»[32].

La *Sutta de la Red Perfecta*, ofrece todavía una lista más completa de las creencias que son consideradas heréticas[33]: 1) Los «Eternistas», quienes sostienen que el alma y el mundo son eternos. 2) Los «Extensionistas», que discuten si el mundo es especialmente finito o no. 3) Los «Originistas Fortuitos», que creen que el mundo y el alma han pasado a existir sin una causa. 4) Los «Después-de la- Muerte», que sostienen que el sí-mismo no degenera. Y 5) Los «Aniquilacionistas», que sostienen la «separación, la destrucción, la aniquilación de un ser vivo».

La *Anguttara Nikaya*, o «Colección de Sermones por Orden Numérico» refuta la acusación de que la doctrina budista sea nihilista:

> Hay quien dice: «el monje Gotama es nihilista, predica la doctrina del aniquilamiento y la enseña a sus discípulos». Pero lo que yo enseño es el aniquilamiento de la avidez, del odio y de la ofuscación, el aniqui-

---

[30] Estas cuatro sentencias son denominadas, respectivamente, «afirmación», «negación», «meta-afirmación» y «meta-negación» por P. KÜGLER, «The logic and language of Nirvana: A contemporary interpretation», *International Journal for Philosophy of Religion* 53 (2003) 93-110.

[31] Sigo la traducción inglesa de R. DAVIDS, *The Book of the Kindred Sayings (Sanyutta-Nikaya)*, London-Boston (1972)151.

[32] Cita tomada de M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, Madrid (1979) 104, quien la toma a su vez de L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Nirvâna*, Paris (1925)108.

[33] Tomado de F.H. SMITH, «El Budismo», en E.O. JAMES, *Historia de las religiones*, vol. II, Barcelona (1956)144.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> lamiento de la profusión de cosas malas y perjudiciales. Eso es lo que yo enseño, y es sólo en este sentido que puede decirse que «el monje Gotama predica la doctrina del aniquilamiento...» (*Anguttara Nikaya* VIII, 12)[34].

El Buda, de esta manera, evita las dos posturas extremas, eternalistas y aniquilacionistas, y opta por un camino medio. Si no existe un «yo» que renazca, sí al menos existe la consecuencia kármica, que fluye de una vida a otra. Los agregados mencionados de cualquier forma de apariencia viva son la expresión y manifestación de una historia previa, regida por la ley del *karma*. Por lo tanto, lo que hace el budismo no es rechazar sino adaptar las nociones tradicionales de *karma* y *samsara* a la comprensión de que, también, existe el *anatta*, la impersonalidad o no-identidad. El *karma* prevalece:

> Somos lo que pensamos. Todo lo que somos surge con nuestros pensamientos. Con nuestros pensamientos construimos el mundo. Habla o actúa con mente impura y los problemas te seguirán como sigue la carreta al buey ensimismado (…) Habla o actúa con una mente pura y la felicidad te seguirá como tu misma sombra, inseparable (*Dhammapada* I, 1-2)[35].

En la muerte, la consecuencia kármica que aún no está agotada se recoge y es transferida a la siguiente etapa de manifestación, al *karma* acumulado, sea bueno o malo. Con otras palabras, cuando una persona muere, la energía de su anhelo por la vida y el ímpetu de su *karma* pasado causan que la corriente de la consciencia fluya y encuentre una nueva situación de vida[36]. Pero no hay un yo o alma que «renazca», sino sólo la continuidad misma. El recuerdo de los nacimientos que decía tener el Buda (*Samyutta Nikaya* II, 213) se sustentaría a lo sumo en el agregado del *vinnana*, en una especie de «conciencia almacenada» llamada también a desaparecer y, por tanto, no eterna. Pero no se trataría del *âtman*, sólo la misma continuidad sería el agente de sus propios actos y pensamientos[37]. El momento de la muerte, llamado *cuti*, es también, lógicamente, otro momento fugaz

---

[34] *Majjhima Nikaya. Los Sermones Medios del Buddha* (traducción del pali, introducción y notas de Amadeo SOLÉ-LERIS y Abraham VÉLEZ DE CEA), Barcelona (1999) XXX.

[35] Traducción de A. BLANCO, *Dhammapada o las enseñanzas de Buda*, Madrid (1998) 9.

[36] Como señala P. HARVEY, 24.

[37] Por eso mismo, para evitar un excesivo acercamiento del concepto de *vinnana* al de *âtman*, algunos budistas hicieron uso del concepto de *citta*, que sería el meollo de la personalidad, el centro de los propósitos, la actividad, la continuidad y la emotividad. No es el alma, sino el yo empírico y funcional. Un *âtman existencial*, como diría J. PÉREZ REMÓN, distinguiéndolo del *âtman metafísico*. Sobre esto, J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 264ss; J. PÉREZ REMÓN, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, The Hague-Paris-New York, 1980.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

y pasajero entre otros muchos momentos, dentro de una larga secuencia de transformaciones continuas. Su importancia, no obstante, radica en que es el momento más allá del cual se dará una reorganización de la apariencia en un resultado totalmente distinto, o bien en el cese de la reapariencia si se ha alcanzado la iluminación[38]. La muerte puede producirse por cuatro razones distintas[39]:

1. Porque el plazo natural de la continuidad de los cinco *skandhas* se ha alcanzado (el *karma* es neutral).
2. Porque el *karma* que ha creado esta particular consecuencia ha llegado al punto del agotamiento (el *karma* se extingue).
3. Porque tanto el primero como el segundo cumplen.
4. Porque el *karma* destructivo exige esta consecuencia de la muerte (el *karma* es la causa).

El momento de la muerte, como ya se ha dicho, es extremadamente importante porque es cuando ingresa en la conciencia del individuo algún indicio de cuál ha de ser el próximo resultado, después de la muerte. O bien puede ser un indicio que anticipa el próximo estado, o bien una manifestación de lo que en el pasado ha acumulado buen o mal *karma*. Cuando la persona que muere se concentra en lo que de este modo se le presenta, esa conciencia se colma del bien o del mal, de acuerdo con el *karma* que en ese momento madura. Sólo se presentará en el momento de la muerte el *karma* que es capaz de generar un nuevo resultado. Pero esto no significa la aceptación, propia de la visión tradicional hinduista, de un principio espiritual inmutable que viaja del sitio de la muerte al sitio de su próximo nacimiento[40]. De este momento de la muerte, y en particular del estado intermedio (el *bardo*) que sucede a la muerte, se ocupa el *Bardo Thodol*, más conocido como el *Libro Tibetano de los Muertos*, del que se hablará en el siguiente apartado.

---

[38] Atendiendo a la importancia del nivel de conciencia de la persona en el momento de la muerte, algunos autores, como es el caso de C.B. BECKER, «Opiniones budistas acerca del suicidio y la eutanasia», *Revista de Estudios Budistas* 4 (1992-1993) 7-29, defienden que el budismo permite el suicidio o la eutanasia en aquellos casos en que el individuo ha alcanzado la ecuanimidad o el estado de preparación de la mente; sin embargo, en opinión de P. HARVEY, ***An Introduction to Buddhist Ethics***, Cambridge University Press, Cambridge (2000) 309-310, el budismo no acepta la eutanasia y se inclina por ayudar a las personas, aun en circunstancias difíciles, a que hagan su «renacimiento humano precioso», más que a terminar con sus vidas. El adagio «donde hay vida hay esperanza», unido al «donde hay vida humana hay oportunidad de reflexionar y aprender», son aplicables en este caso al budismo, el cual a su vez defiende que es aceptable todo método que ayude a bien morir a la persona si no incluye la intención de matar, y propugna abstenerse de los tratamientos que reducen la calidad de vida de la persona.

[39] Véase J. BOWKER, *op. cit.*, 271.

[40] M.T. ROMÁN, *op. cit.*, 83.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Cara a la preparación de la muerte hay dos temas que son fundamentales en la meditación budista: la meditación sobre la muerte y la meditación sobre la naturaleza transitoria del cuerpo. Ambas se sintetizan en el *Visuddhimagga* de Budhaghosa, en VIII, 1-41 y en VIII, 42-144, respectivamente. En la primera meditación se reflexiona sobre el hecho de que la muerte (*marana*) se va aproximando a mí. Se comienza por pensar en la muerte de ocho maneras:

1. Como si la muerte se presentase en calidad de asesino.
2. Como ruina del éxito.
3. Por comparación con aquellos que fueron grandes en el mundo, pero que también murieron.
4. Mediante la reflexión de los parásitos internos del cuerpo humano que mueren dentro de él.
5. Como algo siempre próximo a nosotros.
6. Como algo que no avisa cuándo sucederá.
7. Como lo que pone límite incluso a las vidas más largas.
8. Como algo relacionado con el hecho de que cada instante de la apariencia humana es todo cuanto existe.

La segunda meditación sirve para subrayar lo repulsivo que es el cuerpo, lo que se muestra revisando el cuerpo a lo largo de treinta y dos pasos, desde las plantas de los pies hasta las puntas del cabello. Es una forma de evitar aferrarse a la carne o a su apariencia[41]. La superación de los pensamientos vanos «yo soy» o «yo no soy» o «yo seré» es necesaria para ser considerado un pensador silencioso, que «ya no surge, ya no fallece, ya no tiembla ni desea» (*Majjhima Nikaya* 140). En ese momento es cuando se puede alcanzar el *Nirvana* (en pali *Nibbana*), cuya condición sería:

> Monjes, existe esa condición donde ni hay tierra, ni agua, ni fuego, ni aire, donde no hay ni la esfera del espacio infinito ni la conciencia infinita, ni de la nada, ni de la consciencia-ni-inconsciencia; donde no hay ni este mundo ni un mundo más allá ni ambos juntos ni luna-y-sol. Por eso, monjes, yo declaro que no hay venida al nacimiento; no hay despedida (de la vida); no hay duración; no hay caída; no hay surgimiento. No es algo fijo, no es algo que avance, no se basa en nada. Eso verdaderamente es el final del dolor (...) Hay, oh monjes, lo no nacido, no devenido, no hecho, no compuesto; si no hubiera, oh monjes, lo no nacido, no deve-

[41] Por otro lado, en *Anguttara Nikaya* IV, 184, se describe qué tipos de personas no temen a la muerte: la que está libre del apetito de placeres sensuales; la que está libre de afanes concernientes al cuerpo; la que no ha cometido lo que es malo, cruel e inicuo, y ha hecho el bien; la que no tiene dudas y tiene la certeza de la Buena Ley. Puede verse el texto en la versión de NYANAPONIKA THERA, *Anguttara Nikaya. Discursos del Buda*, Madrid-México (1999) 135-139.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 27

El camino del Nirvana (escuela de pintura Thangka)

nido, no hecho, no compuesto, no habría en este mundo una salida de lo nacido, devenido, hecho, compuesto. Pero, puesto que existe lo no nacido, no devenido, no hecho, no compuesto, hay, por tanto, una salida de lo nacido, devenido, hecho, compuesto (*Udana* VIII, 1. 3)[42].

[42] Sigo la traducción inglesa de F.L. WOODWARD, *The Minor Anthologies of the Pali Canon. Part II. Udana and Itimttaka*, London (1948) 97. El texto aquí citado puede leerse en español en N. MAHÂTHERA, *La palabra del Buda*, Madrid (1982) 52.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Aunque no es fácil definir qué es el *Nirvana*, y es más fácil decir qué no es[43], sí se puede afirmar que se trata de una condición (y no condición) en la que el flujo kármico ha cesado. *Nirvana* significa «apagado o extinto» (*vana* se relaciona con el viento), y consiste en el logro de la extinción de los deseos y el karma de modo tal que no haya causas para un nuevo renacer y culmina la cadena de las transmigraciones:

> ¿Cuál es, monjes, la búsqueda noble? He aquí, monjes, que uno que está él mismo sometido a nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, pena y contaminación, habiendo comprendido el peligro inherente en lo sometido a nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, pena y contaminación, persigue lo no sometido a nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, pena y contaminación, la suprema salvación de toda sujeción, el *Nibbana*. Ésta es la búsqueda noble (*Majjhima Nikaya* 26)[44].

Helmuth von Glasenapp, subrayando que el *Nirvana* sólo se determina negativamente porque no posee ninguna nota específica que se pueda exponer en lenguaje mundano, afirmará de él:

> De todo esto resulta que el Nirvâna es un ***mysterium***. Es el opuesto diametral del mundo del Samsâra, algo que no pertenece de ninguna manera al mundo, ni está en relación con él, ni obra sobre él. Por eso se lo podría designar simplemente como lo «totalmente otro». Esta expresión va mucho mejor para el Nirvana que para el dios cristiano, que por cierto se eleva por encima del mundo, pero sin embargo, lo rige y está en permanente relación con él. Si fuese dios el «totalmente otro», no podría ser el dispensador de gracias para el alma y no podría entrar en una relación personal con ella[45].

Pero la traducción «extinción» en el sentido de aniquilación del alma no es exacta. El *Nirvana* es júbilo absoluto en el que se extingue todo afán por los goces sensuales y toda futura reencarnación, concluyendo así todos

---

[43] Pese a la poca claridad de su significado y contenido, el concepto de Nirvana es fundamental. En palabras de Buddhaghosa: «Si el Nirvana no existe, entonces debemos concluir que el camino verdadero, incluyendo las tres fases del desarrollo, comenzando con la virtud y completado con la sabiduría, sería en vano. Pero esto no es en vano ya que se obtiene el Nirvana» (***Visuddhimahha***, XVI, 67-68); citado en Th. BERRY, ***Religions of India. Hinduism, Yoga, Buddhism***, New York (1996) 161. Nótese el parecido de esta afirmación con la de San Pablo referida a la resurrección: «Y si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe» (1 Cor 15,14). Sobre el concepto de Nirvana, véase Fr. CHENET, «L'extinction de la soif. Le ***nirvâna*** bouddhique» en Fr. LENOIR- J. Ph. DE TONNAC (dirs.), ***La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances***, Paris (2004) 592-612.

[44] Traducción de A. SOLÉ-LERIS y A.VÉLEZ DE CEA ***Majjhima Nikaya. Los Sermones Medios del Buddha***, Barcelona (1999) 7.

[45] H. VON GLASENAPP, ***El Budismo, una religión sin Dios***, Valencia (2000) 107.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

los sufrimientos. Como señala A. Vélez, lo que se extingue es el «combustible» que mantiene al hombre atado a la rueda de nacimientos y muertes, es decir, la avidez (*raga*), el odio (*dosa*) y la ofuscación (*moha*)[46]. E. Morin explica así la «nada» del Nirvana:

> La «nada» del Nirvana, es pues el abismo del más aquí y más allá de las metamorfosis y las manifestaciones, el abismo de la unidad y de la indeterminación: el abismo de la realidad primera, anterior al propio Brahman: dicho de otra forma, esta nada es el ser puro absoluto[47].

Incluso el no impuesto, inmortal *Nirvana* es *anatta*, es decir, sin yo. Tampoco, como ya se ha dicho, hay que identificarlo con aniquilación. Precisamente porque no hay ningún «yo» que pueda saltar fuera de la rueda (de las reencarnaciones), tampoco hay ningún «yo» que pueda ser aniquilado al conseguir el *Nirvana*[48]. Desde Nâgârjuna (siglo I d. C.) la noción de *Nirvana* va unida a la de *Sûnyata* («Vacuidad») lo que implica dos sentidos: en cuanto a las realidades condicionadas indica ausencia de sustancialidad en todas ellas, es decir, su relatividad radical; en cuanto a la Realidad última, apunta hacia lo Incondicionado, lo Absoluto inapresable por la mente y Aquello a lo que ningún término positivo conviene de manera completa. Así entendido, el *Nirvana* equivale a *Dharmadhâtu*, la realidad última, la Naturaleza búdica que es nuestra propia naturaleza radical, nuestro único Rostro original, aquel que se posee antes de nacer, de manera incondicionada, fuera del espacio y el tiempo, eternamente[49]. No falta quien, además de rechazar considerarlo como una entidad negativa, considera al *Nirvana* como un «Absoluto soteriológico», el objetivo final para quien desea obtener la liberación de este mundo, pero nunca entendido como un paraíso ni como una realidad ontológica. Su característica principal sería su total «otridad» respecto de todas las experiencias de la vida empírica, lo que

---

[46] A. VÉLEZ, «Budismo: algunos malentendidos», *Religión y Cultura* 41 (1995) 57-78. Cf. *Samyutta Nikaya* 38, 1.

[47] E. MORIN, *El hombre y la muerte*, Barcelona (1999) 251.

[48] H.SADDHATISSA, *Introducción al Budismo*, Madrid (1974) 42. S.G.F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester (1963)343-346, también considera dudosa la traducción «aniquilación» para *Nirvana*, y menciona una serie de epítetos positivos usados para describir el *Nirvana*, tales como «puerto de refugio», «liberación», «la ciudad santa», entre otros, aunque reconoce que estos epítetos son dados por quienes ya han alcanzado el *Nirvana* en esta vida, por tanto, a quienes les falta un «sustrato de existencia». Por otro lado, no olvida la visión negativa contenida en el texto del *Udana* que se acaba de citar. J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 284, considera que etimológicamente *Nirvana* significa «negación de la lujuria».

[49] Así, V. MERLO, *La fascinación de Oriente. El silencio de la meditación*, Barcelona (2002) 44.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

significaría que la verdadera naturaleza de la realidad no puede ser captada con conceptos y lenguajes humanos[50]. No se trataría de un concepto metafísico ni tampoco podría ser entendido por el razonamiento, sólo podría ser experimentado[51].

Entendido así, el *Nirvana* implicaría, en un sentido más positivo, liberarse de la existencia dolorosa en el *samsara*, escapar al ciclo de las reencarnaciones y romper con las ataduras del *karma*[52]. Según S. Collins, las dos imágenes más comunes para describir lo que es el *Nirvana* son, por un lado, la del apagamiento del fuego, y, por otro, la del viaje a la ciudad, entendida ésta como un lugar sin tiempo, sin dolor y sin muerte[53]. Más aún, puede encontrarse dentro del canon pali textos donde se hace una descripción del Nirvana en términos positivos. Es el caso de la *sutta Samyuta Nikaya* XLIII 9, 2, que se sirve de 32 epítetos para describir el *Nirvana*, tales como: la verdad, la orilla, lo sutil, lo inmarcesible, lo más lejano, lo invisible, lo sin mancha, lo estable, la paz, lo inmortal, lo excelente, lo bienaventurado, el refugio, la seguridad, la eliminación del deseo, lo maravilloso, lo libre de mal, el estado de libertad del mal, lo inocuo, lo desapasionado, la pureza, la libertad, la no atadura, la isla, la fuerza, la cueva de abrigo, la meta...[54]

Teniendo en cuenta las distintas acepciones del concepto de *Nirvana*, tanto en clave positiva como negativa, éste podría definirse con los siguientes rasgos[55]:

---

[50] Como opina P. Harvey, 32. Por su parte, P. Gómez Bosque, *El Budismo. Su concepción religiosa y filosófica de la vida*, Valladolid (1973) 156-163, considera que el Nirvana tiene tres significados distintos: referido al estado de la persona que ha conseguido alcanzar la perfección antes de la muerte; referido al estado misterioso y enigmático en que se que se encuentra el Santo una vez que supera la última muerte y escapa al samsara; referido al Ser Absoluto que sólo puede ser captado en los momentos de máximo arrebato místico y que según las escuelas de la Totalidad es a modo de Alma Universal que acoge en su seno a todos los seres del Darmadatu (estado de integración armoniosa de todos los seres).

[51] J.W. de Jong, «Lo Absoluto en el pensamiento budista», *Revista de Estudios Budistas* 8 (1994-1995) 9-19.

[52] En este sentido, H. Dumoulin, «La liberación en el budismo. Reflexiones sobre la doctrina budista antigua», *Concilium* 136 (1978) 337, considera válido traducir *Nirvana* como «liberación». De hecho, ya R.A. Gard, *Budismo*, Barcelona (1963) 98, defendía que el concepto *Nirvana* tenía un significado doble: cese o causación eliminante y, correlativamente, conquista de libertad.

[53] S. Collins, *Nirvana and other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge 1998. Véase también J.-P. Schnetzler, *De la mort à la vie. Transmigration et réincarnation. Faits et théories*, Éditions Dervy, Paris (2000) 142.

[54] Puede verse el texto en F.L. Woodmard, *The Book of the Kindred Sayings (Sanyuta Nikaya)*, part. IV, London (1956) 261-263.

[55] Siguiendo a J. García Font, *Dioses, ideas y símbolos de la India*, Barcelona (1988) 290.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

1.º Presupone la destrucción de todas las pasiones nocivas.
2.º Supone un saber perfecto muy por encima de los habituales conocimientos humanos.
3.º Es felicidad inalterable, emancipación total de lo condicionado.
4.º El sabio logra alcanzarlo en vida, pero no de modo total (en tal caso se hablaría de *parinibbâna*).
5.º Es concebido como realidad trascendente, frente a la cual todo lo demás puede parecer irrealidad[56].

¿Y cómo puede saberse lo que es el *Nirvana*? Precisamente a través de aquellos que ya lo alcanzaron, porque pueden mantener conexión con los que no lo alcanzaron el tiempo suficiente para transmitirles su experiencia. Hay dos posibilidades de entrar en contacto:

1. Mediante los que, ya en vida, alcanzaron el *Nirvana*, como es el caso de Buda. Éste lo alcanzó en su iluminación, aunque seguía dándose su apariencia humana hasta que se disolviera en su muerte: «Mi liberación es cierta. Éste es mi último renacer. No habrá más nacimientos para mí» (*Majjhima- Nikaya* I, 166).
2. Mediante la ayuda ofrecida por los *bodhisattvas*, Budas en potencia que renuncian voluntariamente a la entrada en el *Nirvana* para ayudar a otros a alcanzarlo.

La figura de los *bodhisattvas* es propia de la corriente del budismo *Mahayana*, o Gran Vehículo. Se trata de una corriente tardía, pero de gran expansión, que surge en el siglo I d.C.. Mantiene la doctrina del «no-yo» del budismo *Hinayana*, aunque lo mitiga un tanto al aceptar el «gran yo», un yo no individualizado unido al universo y al Buda cósmico[57]. A diferen-

---

[56] Según A. M. MARTÍN MORILLAS, «La noción de Drama en los textos del budismo mahayana originario», *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 595-619, en textos del budismo mahayana como la ***Sutra del Diamante*** y la ***Sutra del Corazón*** (ambos del s. IV d. C.), el Nirvana puede definirse como «aquello que es justo así, justo eso mismo, la talidad». La absoluta realidad de la talidad en que consiste el Nirvana sería la única verdad realmente existente, en contraste con la falsedad o ilusión de las duplicidades de la representación imaginativa, abocada a la dualidad y a la multiplicidad. La esencia de la verdad estaría en la identidad, la igualdad y la coincidencia (la del Sí-mismo consigo mismo). El «vacío completo» del Nirvana o talidad, que lo incluye todo sin identificarse con nada en particular, sólo es idéntico, igual y coincidente consigo mismo.

[57] D. IKEDA, ***Budismo, primer milenio***, Madrid (1988) 73-78, siguiendo a Hiromoto Mizuno, señala seis puntos de discrepancia entre la doctrina *Hinayana* y la *Mahayana*: 1) El objetivo de los adeptos del *Hinayana* es alcanzar el estado de ***arhat*** (santidad) porque piensan que el estado de Buda es inalcanzable, mientras que los adeptos del *Mahayana* desea alcanzar el Esclarecimiento observando las prescripciones del ***bodhisattva***. 2) El objetivo del adepto del *Hinayana* es esencialmente negativo porque busca liberarse de los sufrimientos de la transmigración, mientras que el ***bodhisattva*** retrasa esta liberación vo-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 28

El Bello Bodhisattva (pintura de la Cueva 1 de Ajanta, siglo VII d. C.)

cia del *Hinayana*, para el que Buda no es más que un mortal que ha logrado alcanzar la Iluminación, el budismo *Mahayana* considera al Buda terrenal como la encarnación de un principio absoluto (*Darmakaya*) que pleno de compasión y amor reviste un cuerpo de transformación (*Nirmanakaya*) para liberar a los seres sufrientes del yugo de la imperfección[58]. En este contexto es donde se encuadra la figura del *bodhisattva*. La tradición del *bodhisattva*, no obstante, parece remitirse al Canon Pali, donde se presenta

luntariamente para compartir los sufrimientos de los demás y acudir en su ayuda. 3) Al *Hinayana* le importa el progreso espiritual del individuo, mientras que el *Mahayana* intenta establecer una sociedad mejor y proporcionar la salvación a todos los seres. 4) El *Hinayana* concede considerable importancia a la comprensión literal de las Escrituras, mientras que el *Mahayana* ofrece de ellas una interpretación mucho más libre y creativa. 5) El *Hinayana* se extravió en vanas especulaciones disociadas de la realidad, mientras que el *Mahayana* concedió más importancia a la fe y a los actos. 6) El *Hinayana* consideraba la religión como única propiedad de los monjes, mientras el *Mahayana* pensaba que la religión interesaba a la población entera.

[58] Este Buda transcendente estaría dotado de tres cuerpos: el *Nirmana-kaya*, o cuerpo apariencial para predicar la doctrina a los hombres; el *Samboga-kaya*, o cuerpo glorificado y de goce con el que se aparece a los *bodhisattvas*; y el *Darma-kaya*, o Cuerpo-Ley que es su substancia metafísica última e idéntica a lo Absoluto. Sobre los cuerpos del ser iluminado, véase DALAI LAMA, *El ojo de la Sabiduría*, Barcelona (2002) 121-125.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

a *Mara*, personificación del mal, y también de la muerte como ya se ha dicho, intentando disuadir a Buda de que comparta sus enseñanzas con los demás, porque de hacerlo así podrían escapar de ella (véase *Mahaparinibbana Sutta* 2, 34ss).

La doctrina del *bodhisattva*, en opinión de H. Dayal, se promulgó por algunos líderes budistas como protesta contra la ausencia de verdadero fervor espiritual y la ausencia de altruismo de los monjes del siglo II a.C., demasiado preocupados en la salvación individual. Surgiría así un movimiento a favor de «salvar a todas las criaturas»[59]. Pero será en la corriente *Mahayana* donde estas figuras adquieran su máximo desarrollo, hasta el punto de ser casi concebidas como una especie de salvadores. Se mantiene que el hombre, a causa de su impotencia, no está en condiciones de liberarse por sí mismo, a diferencia del budismo *Hinayana*. Sólo el todo poderoso Señor de los mundos o el misericordioso «Buda del infinito esplendor» pueden salvarlo del mar de las agitaciones del mundo y llevarlo a la Isla de los bienaventurados. Se trata del camino del amor a Dios (*bhakti-mârga*)[60].

Existen diferencias acerca de si el hombre puede colaborar en su propia liberación con buenas obras, superación de los deseos y obtención del conocimiento, creando en sí mismo la adecuada disposición para recibir la gracia divina (*prasâda*), o si debe confiar todo a la voluntad divina y mantenerse en un sereno estado de abandono (*prapatti*)[61]. En cualquier caso, el papel del *bodhisattva* es muy claro. El *Sutra de los ocho conocimientos de los grandes seres predicado por Buda* define muy bien su función. Se reproduce a continuación una parte de la traducción china del siglo III d.C., llamada *Pa ta jen kiao king*, única que se dispone del Sutra:

---

[59] H. DAYAL, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi-Patna-Varanasi (1975) 2-3. Este mismo autor, pp. 30-49, considera que la doctrina del *bodhisattva* debe ser considerada como la llegada final de las tendencias que estuvieron durante siglos en la India después de la muerte del Buda: 1) Las tendencias naturales en desarrollo dentro del budismo. 2) La influencia de otras sectas religiosas en la India como los *Bhâgavatas* y los *Çaivas*. 3) La influencia de la cultura y religión persas. 4) La influencia del arte griego. 5) Las necesidades de propaganda entre las nuevas tribus semibárbaras, y 6) La influencia del cristianismo. Sobre los *bodhisattva* puede verse también Bh. SANGHARAKSHITA, *A Survey of Buddhism*, Windhorse-London (1980)391-452.

[60] El *bhakti-mârga* distingue dos clases de amor a Dios (*bhakti*): el inferior (*parabhakti*) y el superior (*paramabhakti*). El primero es propio de los que buscan a Dios sin dejar por eso de buscarse a sí mismos; el «yo» más o menos autónomo respecto a Dios no ha desaparecido del todo. El segundo es, por naturaleza, amor transcendental (*paramaprena*), el amor por excelencia, esencialmente puro; cf. J. PÉREZ-REMÓN, *Misticismo oriental y misticismo cristiano*, Bilbao (1985) 104.

[61] H. VON GLASENAPP, *La filosofía de los hindúes*, Barcelona (1977) 433s.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Con energía ellos practican el Camino; cultivan en sus corazones la Compasión y la Sabiduría; navegan con el *Dharmakâya* como Vehículo hasta alcanzar la orilla del *Nirvâna*.
>
> Ellos retornan de nuevo al *samsâra* para liberar a todos los seres; mediante los ocho principios precedentes guían hacia la Iluminación a todos, haciendo que todos los seres tomen conciencia del sufrimiento que es propio del *samsâra*, haciendo que abandonen los cinco deseos [correlativos a los cinco sentidos] y haciendo que cultiven con todo corazón el sagrado Camino[62].

Lo que también retuvieron los budistas del hinduismo fue la creencia en los *petas* (palabra pali para designar el sánscrito *pretas*), espíritus hambrientos que permanecen muy cerca del dominio de los seres humanos. Los dioses del budismo son de una gran duración, pero nunca eternos pues también están sometidos al proceso kármico, y pueden intervenir en los asuntos de los hombres, como respuesta a sus oraciones, así como ayudar a quienes les rinden culto y adoración. Ya se vio en el capítulo anterior cómo para la literatura vedo-brahmánica a estos seres fantasmales se les podía ayudar mediante ofrendas y libaciones. El budismo, sin embargo, sustituye estas ofrendas por limosnas realizadas en nombre de los muertos. Como dice, no sin cierta ironía, de la Vallée, si antes los *pretas* comían por boca de los brahmanes, ahora, con el budismo, lo hacen por boca de los mendigos[63].

También el concepto de *Nirvana* adquiere unos matices nuevos en la corriente *Mahayana*, la cual distingue cuatro modalidades de *Nirvana*[64]:

1.° *Nirvana* en sí puro, absoluto, participado esencialmente por todos los seres.
2.° *Nirvana* relativo determinado, que se logra dentro de las condiciones de la materialidad, pero que está libre de los efectos nocivos de ésta.
3.° *Nirvana* relativo indeterminado, libre de materia y de cualquier efecto y que supone un desligamiento total.
4.° *Nirvana* contemplativo, inteligencia pura, saber esencial, identificación intuitiva con el *Nirvana* en sí.

Será precisamente esta corriente budista la que ofrezca un libro fascinante sobre la muerte.

---

[62] Traducción de DZAU DZAN; F. TOLA; C. DRAGONETTI, «Pa ta jen kiao king: El Sutra de los ocho conocimientos de los grandes seres predicado por Buda», *Revista de Estudios Budistas* 11 (1996) 74.

[63] L. DE LA VALLÉE, «*Karman*, retribución de los actos», *Revista de Estudios Budistas* 7 (1994) 132.

[64] Cf. J. GARCÍA Font, *op. cit.*, 293-294.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

III. **El Libro Tibetano de los Muertos**

Es momento de analizar un libro muy interesante del budismo Mahayana tibetano. Se trata del mal llamado *Libro Tibetano de los Muertos*, del siglo VIII d.C. aproximadamente. Mal llamado porque la traducción de *Bardo thos grol*, el título tibetano, hace alusión más al «estado intermedio» (que es lo que significa la palabra *bardo*) que a un «Libro de los Muertos». El título tibetano más común de la obra es *El Gran Libro de la Liberación Natural Mediante la Comprensión en el Estado Intermedio* (*Bardo thos grol chen no*)[65]. Ese *bardo* o «estado intermedio» hace referencia a todo el proceso existente entre la muerte y el renacimiento[66]. Las etapas de ese proceso son las siguientes[67].

El oficiante que acompaña al moribundo le irá leyendo una serie de consejos y oraciones que le ayuden en su estado intermedio. Lo hará antes de la muerte y después. El primer *bardo* es el llamado *Chikhai Bardo*, que describe el momento de la muerte. En este momento el oficiante le leerá el siguiente texto, repetidamente, para que le quede bien grabado antes de que cese la respiración:

> ¡Oh, noblemente nacido, de nombre Fulano de tal! Ahora ha llegado la hora de que busques el camino. Justo cuando se detenga tu respiración aparecerá la clara luz objetiva del primer intermedio, tal y como te fue

---

[65] Padma SAMBHAVA, *El Libro Tibetano de los Muertos* (traducción, introducción y comentarios de R.A. THURMAN), Barcelona (1994) 12. En todo momento se seguirá esta traducción. Otra traducción reciente al castellano es la de M. GIMÉNEZ, *El Libro Tibetano de los Muertos (Bardo Thodol)*, Barcelona-Buenos Aires 1994, que parece seguir la ya clásica edición de W.Y. EVANS-WENTZ, *The Tibetan Book of the Dead*, London-Oxford-New York 1960. Una amplia adaptación y explicación de esta obra al mundo Occidental puede leerse en S. RIMPOCHÉ, *El libro tibetano de la vida y de la muerte*, Barcelona 1994. Puede verse también una breve introducción en M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. III, Madrid (1983) 287-292. Sobre las particularidades del budismo tibetano, sobre las que no es posible entrar ahora, pueden consultarse también L.A. WADDELL, *Tibetan Buddhism*, New York 1972 y H.V. GUENTHER, *Tibetan Buddhism in Western Perspective*, California 1977.

[66] Existen cuatro bardos: 1) el bardo natural de esta vida; 2) el bardo doloroso del morir; 3) el bardo luminoso de «dharmata»; y 4) el bardo kármico del devenir (renacimiento). El *Libro Tibetano de los Muertos* se centra en los dos últimos.

[67] Una diferencia esencial entre el budismo Hinayana y el Mahayana, al que pertenece *El Libro Tibetano de los Muertos*, es que para el primero la reencarnación es instantánea en el momento de la muerte, prescindiendo de todo estado intermedio, tema de esta obra tibetana; cf. U.P. GIELEN, «A death on the roof of the world. The perspective of Tibetan Buddhism» en C. MURRAY-P. LAUNGANI-B. YOUNG (edds.), *Death and Bereavement Across Cultures*, London and New York (1997)73-97. Sobre las diversas opiniones dentro del budismo acerca de la existencia o no del estado intermedio, cf. A. WAYMAN, «The Intermediate-State Dispute in Buddhism», en L. COUSINS, A. KUNST, K.R. NORMAN (edds), *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A. (1974) 227-239.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

descrita por tu maestro. Tu respiración interna se detiene y experimentas la realidad pura y vacía como espacio, tu conciencia inmaculadamente desnuda apareciendo clara y vacía sin horizonte ni centro. En ese instante tú mismo debes reconocerla como a ti mismo, debes permanecer en esa experiencia. Te la describiré de nuevo en ese momento[68].

Cuando están finalizando los síntomas de la muerte, a la vez que se comprime el latido de las arterias a derecha e izquierda del cuello para que no se duerma, se lee en voz baja y al oído del moribundo:

> ¡Oh, noblemente nacido! Ahora que has llegado a lo que se da en llamar «muerte», debes conducirte de acuerdo con tu concepción del espíritu de iluminación. Deberás concebir tu espíritu de iluminación así: «¡Ay de mí! He llegado a la hora de la muerte. Desde ahora, confiando en esta muerte, desarrollaré mi espíritu sólo mediante la contemplación de la concepción del espíritu de iluminación de amor y compasión. Por el bien de todo el espacio lleno de seres, debo alcanzar la perfecta Budeidad». Y especialmente deberás pensar: «Ahora, por el bien de los seres, reconoceré la clara luz de la muerte como el Cuerpo de Verdad. En esta experiencia, alcanzaré la perfecta realización del Gran Sello[69], y realizaré los propósitos de todos los seres. Si no lo logro, entonces a la hora del intermedio lo reconoceré como el intermedio. Realizaré ese intermedio como el Cuerpo de Integración del Gran Sello, y llevaré a cabo los propósitos de los infinitos seres que pueblan todo el espacio manifestando lo que sea necesario para aplacar a quien sea». Sin perder la fuerza de voluntad de esta concepción espiritual, deberás recordar la experiencia de cualesquiera instrucciones que hayas practicado con anterioridad[70].

Pero si no se logra la budeidad al no haber reconocido la Clara Luz de la Realidad del Canal Central o Clara Luz Primordial, aparecerá, «el tiempo que dura una comida», la Clara Luz de la Realidad externa al cuerpo o Clara Luz Secundaria, momento en el que el difunto se preguntará si está o

---

[68] Traducción de R.A. THURMAN, *op. cit.*, 166. Las diferentes traducciones del *Libro Tibetano de los Muertos* carecen de división en versos o versículos, así que aquí sólo se cita la página de la edición.

[69] Así es como traduce R.A. THURMAN la palabra *mahamudra*, expresión que según él, *op. cit.*, 170, «hace referencia a la realidad esencial como el amante esencial, experimentando la vacuidad como una unión mental y física total entre uno mismo como bienaventuranza orgásmica con la apasionada consorte de la infinitamente expansiva sabiduría íntima de vacuidad universal». R.A. CALLE, *Diccionario de orientalismo*, Madrid (1992)109, la define como una técnica del *hatha-yoga* para el control neuromuscular y el mayor aprovechamiento de las energías. M. GIMÉNEZ, *El Libro Tibetano de los Muertos*, Barcelona-Buenos Aires (1994) 35, traduce esta expresión como «Gran Símbolo». Parece seguir la traducción de W.Y. EVANS-WENTZ, *The Tibetan Book of the Dead*, London-Oxford-New York (1960) 94, lo mismo que en otras variantes que iremos mencionando con respecto a la traducción de THURMAN.

[70] R.A. THURMAN, 169-170.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

no muerto, siéndole imposible determinarlo. Verá a sus allegados, quienes le rodean, pero no podrá comunicarse con ellos[71]. El oficiante le animará a que no se distraiga y a que se concentre en su divinidad tutelar:

> ¡Oh, noblemente nacido! ¡Medita en esta tu Deidad Arquetípica[72]! ¡No te distraigas! ¡Dirige tu intensa fuerza de voluntad hacia tu Deidad Arquetípica! ¡Medítala como aparente pero carente de realidad, como la luna sobre el agua! ¡ No la medites como algo material![73].

Si aún así el difunto no fuera capaz de reconocer esta segunda luz, seguirá vagando hasta llegar a un segundo estadio[74] donde sufrirá ilusiones kármicas. Se trata del llamado *Chonyid Bardo*, o *bardo* de la experiencia de la Realidad. En sánscrito este bardo se denomina *dharmata*, designando a la naturaleza de la realidad. El oficiante le prevendrá de ellas, diciéndole que no tema al verlas, pues no son más que proyecciones de sus propias percepciones, y además, no puede morir. Vale la pena leer este texto que se adelanta en muchos siglos a Freud y a su concepto de proyección, aunque por supuesto sin alcanzar su precisión:

> ¡Oh, noblemente nacido! Ahora, cuando tu mente y cuerpo se han separado, la pura realidad se manifiesta en sutiles y deslumbrantes visiones, vívidamente experimentadas, aterrorizadoras e inquietantes, relucientes como un espejismo de las llanuras en otoño. No las temas. ¡No te dejes aterrorizar! ¡No sientas pánico! Cuentas con lo que se llama un

---

[71] Esta es una de las supuestas experiencias que R. MOODY había constatado en pacientes que habían sido declarados clínicamente muertos y habían pasado por una E.B.M. (Experiencia al borde de la muerte): la capacidad de percibir perfectamente la realidad que les rodea pero sin poder comunicarse. En su primera obra al respecto, *Vida después de la Vida*, Madrid (1977)119-121, establece unas semejanzas entre las E.B.M. y el *Libro Tibetano de los Muertos*. Similares comparaciones establece E.K. NEUMAIER-DARGYAY, «Buddhism» en H. COWARD (ed.), *Life after Death in World Religions,* New York (1997) 102. Una aplicación moderna del *Libro Tibetano de los Muertos* a la ayuda y asistencia a los moribundos puede leerse en C. LONGAKER, *Afrontar la muerte y encontrar esperanza*, México 1998.

[72] M. GIMÉNEZ, 37, y W.Y. EVANS-WENTZ, 99, traducen «divinidad protectora», que quizá ayude a entender mejor a qué se refiere.

[73] R.A. THURMAN, 174. Este autor que aspira a que su traducción sea accesible al hombre occidental hasta el punto de que le sirva de ayuda en su paso al más allá, opina que cualquier arquetipo de sacralidad, Jesús, Moisés, Mahoma, Odín, la Gran Madre, entre otros, puede servir para que el alma se sienta segura en su tránsito. Quizá la aspiración de THURMAN sea desmedida, ya que el esquema presentado por el *Libro Tibetano de los Muertos* no coincide con las visiones que de la muerte tienen las diversas religiones. ¿Acaso cree THURMAN que, efectivamente, el tránsito de la muerte, coincide con el presentado en esta obra y por tanto puede ser universal?

[74] Si consideramos el momento de la aparición de la segunda luz como un estadio intermedio distinto, tendríamos un estadio más y hablaríamos entonces del paso a un tercero. Así parecen hacerlo M. GIMÉNEZ y R.A. THURMAN, pero lo frecuente es no hacerlo.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> «cuerpo mental instintivo»[75], no uno material, de carne y hueso. Por ello, cualquier sonido, luz y rayos que vengan hacia ti, no podrán herirte. No puedes morir. Será suficiente con que los reconozcas como tus propias percepciones. Comprende que esto es el estado intermedio[76].

El no reconocimiento de estas visiones aterradoras como percepciones propias llevará a temerlas y a vagar en el estado intermedio, obligado por su *karma*. En primer lugar, aproximadamente a los tres días y medio o cuatro de fallecido (que es cuando se supone la conciencia abandona definitivamente el cuerpo), el difunto se encontrará con los llamados «siete días de las apariciones de las Deidades Apacibles». En cada uno de esos días será posible alcanzar la liberación, si no es así se pasará al día siguiente. El esquema de esos siete días sucintamente es el siguiente:

1º día: El difunto visualizará dos tipos de luces, una luz azul de la sabiduría de la Perfección de la Realidad y una luz blanca de los dioses (los *devas*). Las intensidad perturbadora de la primera puede hacer que el difunto huya de ella y se sienta atraído por la tenue luz blanca. Si se dirige a ésta no reconociendo en la azul la luz del Señor Trascendente no alcanzará la liberación y vagará en el reino de los dioses. Dará paso así al segundo día.

2º día: Esta vez se trata de una luz blanca, que es la luz de la compasión del Señor Vajrasattva y la pureza del elemento agua, y de una luz ahumada de los infiernos. Si, por el odio o *karma* negativo acumulado, no se reconoce como tal a la primera y, temiéndola, no se refugia en ella, se sentirá atraído por la otra y caerá en los infiernos.

3º día: Lo mismo entre la luz amarilla, pureza del elemento tierra, de la sabiduría igualadora del Señor Ratnasambhava y la tenue luz azul del reino humano.

4º día: Entre la luz roja, elemento fuego, de la compasión del Señor Amitabha y la tenue luz amarilla del reino *preta* (de los espíritus).

5º día: Entre la luz verde, elemento aire, del Señor Amoghasiddhi y una tenue luz roja hecha de envidia proveniente del reino de los titanes.

6º día: Entre los cinco clanes de Budas anteriores y las cuatro luces de los cuatro elementos anteriores (agua, tierra, fuego y aire) y las luces de los elementos opuestos anteriores.

7º día: Entre la luz de cinco colores como de arco iris de los cinco Señores y la tenue luz verde del reino animal.

Si el difunto no ha logrado alcanzar la liberación en ninguno de estos días, durante los siete días siguientes, del octavo al decimocuarto, se encontrará con las deidades furiosas que no son más que los mismos Budas arquetípicos ante-

---

[75] M. GIMÉNEZ, *op. cit.*, 41, traducirá, como W.Y. EVANS-WENTZ, *op. cit.*, 104, «el cuerpo-pensamiento de las tendencias».

[76] R.A. THURMAN, 180.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

riores (Vairochana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitabha y Amoghasiddhi), pero que aparecen esta vez en formas terroríficas. Igual que antes deberá no huir de ellas y reconocerlas para alcanzar la liberación. La descripción de estas deidades terroríficas es similar en cada uno de los días, variando solamente su color o su presentación: granate el día octavo, azul oscuro el noveno, amarillo oscuro el décimo, rojo oscuro el undécimo, verde oscuro el duodécimo, en el decimotercero aparecerán las ocho diosas Gauri de diferentes colores y las ocho necrófagas Pishachi con sus cabezas de animales, y en el decimocuarto las cuatro diosas Guardianas de las puertas, la blanca con cabeza de caballo[77], la amarilla con cabeza de cerdo, la rojiza con cabeza leonina y la verde con cabeza de serpiente. El difunto deberá darse cuenta de que tales visiones terroríficas no son más que fruto de su mente y al reconocer en ellas a la Deidad Arquetípica será liberado, en cualquiera de los días que lo logre:

> ¡Oh, noblemente nacido! ¡Escucha sin vacilar! El intermedio pacífico ya ha desaparecido, pero no has reconocido la luz, por lo que debes seguir vagando. Ahora, en este octavo día, aparecerá la congregación de las Deidades Furiosas Heruka ¡No temas! ¡Reconócelas! (…) Aparece el gran y glorioso Buda Heruka, de color granate, con tres rostros, seis brazos y cuatro piernas extendidas (…) Sus ojos deslumbran, aterrorizadores, sus cejas destellan con relámpagos, sus colmillos brillan como el cobre nuevo. Ríe a carcajadas (…) Su resplandeciente cabello (…), adornado por una corona de cráneos y los símbolos de la luna y el sol. Su cuerpo está adornado con serpientes negras y una guirnalda de cabezas recién cortadas. En su mano derecha sostiene una rueda, en la del centro un hacha y en la izquierda una espada (…) y la tercera[de la izquierda, sostiene] un cuenco de cráneo. Su Consorte Buda Krodhishvari (…) ofreciéndole tragos de sangre de su cuenco de cráneo (…) ¡Así aparecen manifestándose ante ti, emergiendo desde el interior de tu propio cerebro! ¡No les temas! (…) ¡Reconócelos como una imagen de tu propio conocimiento! ¡Es tu propia Deidad Arquetípica, así que no tengas miedo! (…) ¡Serás liberado en el momento en que los reconozcas![78].

Con el fin de hacerlo más inteligible al hombre occidental, S. Rimpoché divide este bardo en cuatro fases, cada una de las cuales supone una oportunidad para la liberación y a las que se llega si se ha desaprovechado la anterior: 1) Luminosidad: Se toma un cuerpo de luz y el espacio se percibe como luz azul; el agua, blanca; la tierra, amarilla; el fuego, roja; y el viento, verde. 2) Unión: Los rayos y colores se integran en puntos y esferas de luz, dentro de las cuales aparecen las 42 deidades pacíficas y 58 airadas; se producen luces cegadoras, sonidos estruendosos y rayos perforadores; haces de luz unen el

---

[77] En la traducción de M. GIMÉNEZ, *op. cit.*, 75, esta primera diosa blanca tiene cabeza de tigresa, lo mismo que en la edición de W.Y. EVANS-WENTZ, *op. cit.*, 143..

[78] R. A. THURMAN, 206-207.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

sujeto a las deidades. 3) Sabiduría: Manifestación de distintos aspectos de la sabiduría que se despliegan en alfombras de luz extendidas. 4) Presencia espontánea: Toda la realidad se manifiesta de modo que se presentan todas las posibilidades (liberación, confusión, renacimiento); si no se reconoce esto como el resplandor de *Rigpa* (la naturaleza de la mente), la mirara se verá atraída hacia los seis reinos del samsara (los infiernos, los espíritus hambrientos, los animales, los humanos, los semidioses y los dioses)[79].

Si no se ha logrado todavía reconocer a las divinidades el difunto seguirá vagando, llegando esta vez al tercer *bardo*, llamado *Sidpa Bardo* o «bardo del devenir», referido a la aparición del instinto del nacimiento y a los acontecimientos prenatales. Dura entre siete y cuarenta y nueve días (aunque algunos pueden quedarse vagando definitivamente en él). Llegar a este estadio supone que se ha fracasado en todas las oportunidades anteriores de alcanzar la liberación y, aunque ésta no sea todavía del todo imposible, el apetito o deseo por la existencia ordinaria determina casi que tenga que haber otra existencia. De lo que se trata ahora es que la nueva reencarnación sea buena y permita avanzar en el estudio y práctica del *Dharma*. El oficiante recuerda al difunto que fue incapaz de reconocer a las deidades apacibles y furiosas y que después de cinco días y medio se desmayó de terror[80]. Al despertar obtendrá un «cuerpo mental», aunque al difunto le parezca de carne y hueso[81]. Según vaya a ser su nacimiento, como un dios, titán, animal, preta o ser infernal, tendrá visiones del reino en que vaya a nacer, pero deberá evitar aferrarse a ellas, desarrollar el reconocimiento y orientar su comprensión hacia la clara luz. Si aún así su *karma* negativo se lo impidiera, el oficiante le recordará que aunque en vida haya sido sordo, ciego, lisiado o con cualquier otro defecto, ahora en su estadio intermedio sus sentidos están completos, con poderes mágicos e incluso con capacidad de atravesar cualquier elemento y desplazarse a cualquier lugar. Pero todo eso le debe servir para reconocer que está muerto y que ya no posee un cuerpo sólido. El difunto comprenderá que está muerto cuando, viendo a sus conocidos vivos, es incapaz de comunicarse con ellos. El oficiante le insta a que no se deje llevar por el dolor y le dice que ese estadio intermedio puede durar hasta cuarenta y nueve días. En este tiempo el difunto vuelve a experimentar, intensivamente, la propia muerte una vez por semana. El oficiante le anima a que no se deje atemorizar por alucinaciones terroríficas y que tampoco anhele placeres o alegrías que le pueden sobrevenir si acumuló mérito en la práctica del Dharma.

---

[79] S. RIMPOCHÉ, *El libro tibetano de la vida y de la muerte*, Barcelona (1994) 331-344.

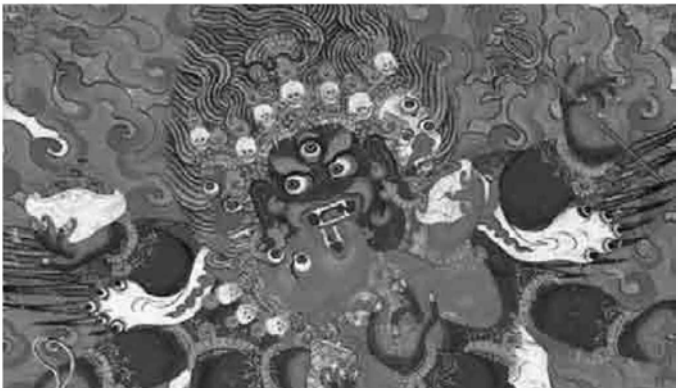
[80] Cinco días y medio en la traducción de THURMAN; tres y medio en la de GIMÉNEZ y la de W.Y. EVANS-WENTZ.

[81] Según S. RIMPOCHÉ, *op. cit.*, 346-347, este cuerpo mental es extraordinariamente ligero, lúcido y móvil, dotado de una clarividencia rudimentaria y, según antiguas doctrinas, tiene el tamaño de un niño de ocho o diez años.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 29

Detalle de El último juicio (escuela de pintura Thangka)



Aunque tenga a veces sensación de hambre, ésta es puramente mental, pero se reconoce que las ofrendas alimentarias de los vivos pueden aliviarle dándole una sensación de sustento. Ante la contemplación del propio cadáver, la tentación de adquirir un cuerpo puede ser grande:

> Cuando ves tus tierras, seres queridos y tu propio cadáver, y piensas: «¿Qué puedo hacer ahora que he muerto?», entonces, tu cuerpo mental se siente enormemente preocupado. Piensas: «¡Qué hermoso sería tener un nuevo cuerpo!» Entonces tendrás visiones de buscar un cuerpo por todas partes. Aunque trates hasta nueve veces de volver a penetrar en tu viejo cadáver, debido a la duración de la realidad intermedia, en invierno ya se habrá helado, y en verano ya se habría podrido. De todas formas, tus seres queridos ya lo habrían enterrado o dado a los pájaros y bestias, así que no tienes lugar en que habitar. Te sentirás muy triste y tendrás visiones de estar aplastado entre rocas, piedras, y sucio. Este tipo de sufrimiento es la naturaleza de la existencia intermedia. Incluso si encuentras un cuerpo, no encontrarás más que sufrimiento. ¡Así que deja de anhelar un cuerpo! ¡Concéntrate sin distracciones en la experiencia de la no acción creativa![82].

Si, una vez más, este intento fracasa, el difunto se encontrará con Yama, el Juez de la Muerte. Aparece entonces la figura del ángel personal y del demonio personal, cada uno de los cuales, respectivamente, contará una piedra blanca por cada virtud y una piedra negra por cada pecado. El encuentro con Yama se describe en los siguientes términos:

---

[82] THURMAN, 234.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

> Entonces te sentirás preocupado, ofuscado y aterrorizado. Tembloroso, mentirás diciendo: «No he cometido pecado alguno». Pero entonces, Yama, el Juez de la Muerte, dirá: «¡Miraré en el espejo de la evolución!» Cuando mire en el espejo de la evolución, aparecerán claramente todos tus pecados y virtudes. Las mentiras no te ayudarán, Yama atará una soga a tu cuello y te conducirá lejos. Te cortará la cabeza, arrancará tu corazón, te extirpará las tripas, succionará tus sesos, beberá tu sangre, comerá tu carne y roerá tus huesos. Pero como no puedes morir, aunque seccione tu cuerpo en pedazos, volverás a revivir. Al ser despedazado una y otra vez, sufrirás inmenso dolor (…) ¡No temas a Yama! Tu cuerpo es mental (…) Las deidades de Yama son tus propias alucinaciones y son formas del vacío (…) No existe ningún externo y substancialmente existente Yama, ángel, demonio u ogro con cabeza de toro, ni nada por el estilo. ¡Debes reconocerlo como fruto del estadio intermedio![83]

De esta manera el difunto debe superar ese miedo, ya que su cuerpo mental no puede sufrir y las visiones de Yama no son más que alucinaciones fruto de su sensación de vacío. Si supera el terror y es capaz de reconocer que, como se dirá a continuación, la «percepción triunfante y discriminadora del terror al vacío es en sí misma la bienaventurada mente del Cuerpo de Beatitud», el difunto se convertirá definitivamente en un Buda. Pero todavía podría pasar que el difunto no reconozca la luz o no quiera ser liberado. En tales casos el oficiante recordará al difunto que no se deje absorber por ninguna visión de amor u odio, y especialmente si éste se produce al observar cómo sus familiares realizan sacrificios matando animales para dedicárselos al Señor de la Muerte, práctica común en la religión Bon pero aborrecida por los budistas[84]. Incluso si el difunto percibe la incorrección de los ritos realizados por sus familiares, en lugar de desilusionarse, lo cual le podría llevar a estados horribles, deberá tomar una actitud positiva para que cualquier cosa que hagan por él sus seres queridos le pueda ayudar:

> Cuando se llevan a cabo ritos mortuorios en tu nombre, tales como exorcismos en los que se realizan ofrendas de alimentos u otros ritos

---

[83] THURMAN, 235.

[84] *Ibid.*, 239. La religión Bon (derivación de *Bod*, el nombre tibetano del Tíbet) es la religión que existía en el Tíbet antes de la llegada, en torno al siglo VII d.C., del budismo. Su liturgia de las ceremonias funerarias era sangrienta: se sacrificaban muchos animales como corderos, caballos y yaks. En el caso de reyes a veces incluso se introducían víctimas humanas en la tumba y un texto del canon búdico, la *Manjushrîparipricchâ*, condena la costumbre de dar muerte a cuatro mil caballos lanzando flechas en las cuatro direcciones; M. LALOU, *Las religiones del Tíbet*, Barcelona (1974) 23-24. Lógicamente, no eran tantos los animales sacrificados en las ceremonias fúnebres de la gente sencilla, pero no por ello dejaba de ser una práctica aborrecible para los budistas. Para las prácticas funerarias budistas, cf. C. LAMB, «Buddhism» en J. HOLM-J. BOWKER (eds.), *Rites of Passage*, London-New York (1994) 31-39.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> para purificar los peligros de los estados horribles, y con tu sutil clarividencia evolutiva percibes que los oficiantes están dormitando o distraídos, o rompiendo sus votos y promesas, y actuando descuidadamente, y percibes su falta de fe y visión distorsionada, así como sus acciones negativas y prácticas impuras, entonces piensas. «¡Ay de mí! Esa gente me está traicionando. ¡Me están dejando de lado!» Te sientes deprimido y disgustado. Pierdes tu actitud positiva (…) A causa de ello renacerás en los estados horribles, y sus acciones, en lugar de ayudarte, te perjudicarán enormemente. Así que, sean cuales sean los ritos religiosos incorrectos que lleven a cabo tus parientes, deberás pensar: «¡Mi percepción es ciertamente incorrecta! ¿Cómo puede cualquier impureza adherirse a la Enseñanza de Buda? (…)». Deberás respetarlos y proyectar sobre ellos tu actitud positiva. Entonces, cualquier cosa que hagan por ti tus seres queridos, te servirá de ayuda[85].

Si a pesar de todo la fuerte evolución negativa impide el reconocimiento, el difunto irá perdiendo el sentido de su cuerpo de la vida precedente y se irá haciendo más evidente el sentido del nuevo cuerpo emergente. El oficiante le recomendará que se concentre en su Deidad Arquetípica que aparecerá como una ilusión mágica y a la que deberá mirar como clara luz. Si no lo consigue se verá a sí mismo dirigiéndose hacia arriba o hacia abajo a la vez que verá huracanes, tempestades y le parecerá que escapa de hombres que le quieren cazar. Aquellos sin mérito parecerán escapar a un lugar miserable, y los con mérito a un lugar feliz. Entonces aparecerán las señales que les indiquen en qué continente y lugar nacerán. Concentrarse en su Deidad Arquetípica le ayudará a intervenir en su propio proceso de renacimiento y así escoger una buena matriz donde hacerlo. De lo contrario, si el difunto no se concentra y se dirige a una matriz dominado por el odio o la codicia, las consecuencias de la reencarnación pueden ser funestas:

> Existen cuatro modelos de nacimiento: de huevo, de matriz, mágico y por calor-humedad. El nacimiento de huevo y de matriz son similares. Al igual que antes, empiezas a ver varones y hembras copulando. Si entras en la matriz bajo la influencia de la codicia/deseo y el odio, tanto si naces como caballo, pájaro, perro o humano, si vas a ser varón, aparecerás como varón; sentirás un profundo odio hacia el padre y atracción y deseo por la madre. Si vas a nacer como hembra, aparecerás como hembra; sentirás profunda envidia y celos hacia la madre y deseo por el padre[86]. Condicionado por ello, entrarás en el camino de la matriz. Experimentarás un éxtasis orgásmico en el centro de la unión entre gotas blancas y

---

[85] THURMAN, 239-240.

[86] En mi opinión, la explicitación consciente de lo que FREUD llamó el complejo de Edipo (y de Electra) es aquí mucho más evidente que en el *Edipo Rey* de Sófocles. Lógicamente, FREUD no leyó *El Libro Tibetano de los Muertos*.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> rojas, y en el interior de la experiencia de ese éxtasis te desvanecerás y perderás la conciencia. Tu cuerpo se desarrollará a través de las etapas embrionarias de «crema», «gelatina», y demás. Una vez que abras los ojos, te darás cuenta de que eres un perrito(...) no podrás regresar al estado humano. Habiendo sido extremadamente estúpido, padecerás muchos sufrimientos en el estado de pensamiento engañoso. De esta manera darás vueltas en el ciclo a través de los infiernos y los reinos pretas, y serás torturado por un sufrimiento ilimitado[87].

Por lo tanto, es importante saber elegir bien la matriz en la que se renacerá y no dejarse llevar por las apariencias, siempre confiando y rezando a los Budas, Bodhisattvas, Deidades Arquetípicas y especialmente al Señor de la Gran Compasión:

> Por lo tanto no te adhieras a cualquier apariencia (...) Después escoge una buena matriz. Y aquí es donde resulta de gran importancia la intención; así que deberás crearla de la manera siguiente: «¡Oh! Por el bien de todos los seres, renaceré como un gran emperador, o en la clase sacerdotal, protegiendo a todos los seres como un gran árbol sombreado, o como el hijo de un hombre santo, un experto, o un clan con un impecable linaje en el Dharma, o en una familia donde los padres tengan mucha fe. ¡Debo triunfar en esta vida que viene, adoptando un cuerpo que cuente con gran mérito, a fin de que me permita alcanzar el propósito de todos los seres!». Dirige tu mente de ese modo y entrarás en la matriz. Entonces, la matriz en la que has entrado se te aparecerá como mágicamente transformada en un palacio divino. Debes rezar a los Budas y Bodhisattvas de las diez direcciones, a las Deidades Arquetípicas y especialmente al Señor de la Gran Compasión. Y deberás visualizar que todos ellos te ungen en consagración al entrar en la matriz[88].

Pero incluso el difunto que en vida ha sido más bestial puede conseguir una reencarnación humana dotada de libertad y, por tanto, de la oportunidad de encontrar maestros espirituales, recibir instrucciones y alcanzar la liberación. Para ello deberá refugiarse en los Tres Tesoros, es decir, en los tres cuerpos del Buda, el Cuerpo de Verdad, el Cuerpo Beatífico y el Cuerpo de Emanación:

> ¡Oh, noblemente nacido! ¡Si no puedes abandonar deseo y odio, y sabes cómo escoger la puerta de la matriz, entonces, sin que hagas caso a cuantas visiones se te aparezcan, repite el nombre de los Tres Tesoros[89],

---

[87] THURMAN, 247.
[88] *Ibid.*, 259-260.
[89] M. GIMÉNEZ, 120, traduce «Preciosa Trinidad», lo mismo que W.Y. EVANS-WENTZ, 192.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> y dirígete a ellos en busca de refugio! ¡Reza al Señor de la Gran Compasión! ¡Sigue adelante con la cabeza bien alta! ¡Reconoce que te encuentras en el estado intermedio! ¡Abandona el amor posesivo hacia tus seres queridos dejados atrás, tu hijo, tu hija, tus amigos! Ahora no pueden ayudarte. ¡Ahora dirígete a la luz azul del reino humano y a la blanca de lo divino! ¡Ve a la hermosa casa enjoyada y al delicioso jardín![90]

Por tanto, *El Libro Tibetano de los Muertos* es una guía para alcanzar la liberación en el momento de la muerte, o durante el estadio intermedio, y para, en su defecto, lograr una buena reencarnación que facilite la liberación definitiva. En ese proceso el reconocimiento y entrega totales al Buda y Bodhisattvas es fundamental, pero el difunto deberá superar sus miedos y visiones terroríficas que enmascaran la realidad por culpa del *karma* negativo acumulado. El definitiva, el Buda salva al difunto si éste es capaz de reconocerlo y entregarse a él.

En definitiva, se trata de uno de los libros más fascinantes escritos en torno al *ars moriendi*, libro que todavía mantiene su frescura y que fascina incluso a muchos hombres y mujeres en Occidente.

IV. **Conclusiones**

Llega el momento de sintetizar las ideas principales que en torno al tema de la muerte se han recogido en este estudio sobre el budismo. Serían las siguientes:

1. El budismo entronca con el hinduismo y con las religiones que mantienen la creencia en la metempsícosis, transmigración de las almas o reencarnación (en el caso del budismo es mejor hablar de «renacimiento»). Pero su concepción del concepto de alma es diferente.
2. El budismo niega la existencia de almas permanentes, de un «yo» permanente, esencial, ya que todo es transitorio. Por eso mismo, se niega que ese alma o *âtman* pueda permanecer tras la muerte. Cada individuo no es más que una corriente de *dharmas* evanescentes que surgen en interdependencia funcional (doctrina del «Surgimiento condicionado»). Cada nuevo individuo no sería más que el fluir de esta corriente.
3. Pero esto no significa que se niegue la continuidad de la vida individual después de la muerte. La muerte significa el fin de cierto individuo, que llamaremos A, porque las partes componentes que

[90] THURMAN, 261.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

se habían unido para formarlo se disolvieron, pero las fuerzas morales, o consecuencia kármica, que ha producido durante su vida se convierten en la causa de un nuevo individuo, B, que es, por así decirlo, heredero de las acciones de A. B ni es idéntico ni diferente de A, porque emerge de él. Esto supone que A, como después B y así sucesivamente, merece compensación por sus buenas acciones y castigo por sus malas acciones. Esta forma de ver las cosas no está exenta de dificultades para la mentalidad occidental: ¿Cómo B puede recibir la compensación o el castigo de A?, ¿esas fuerzas morales no se convertirían de alguna forma en algo permanente que va, eso sí modificándose según las acciones, de un individuo a otro?

4. El momento de la muerte es, por tanto, fundamental, ya que dependiendo del estado de conciencia que se tenga en ese momento la reencarnación será de una manera u otra. De ahí que, principalmente en el budismo Mahayana, obras como el *Bardo Thodol* o *Libro Tibetano de los Muertos* se hayan escrito con la intención de ayudar al difunto a concentrarse adecuadamente en el momento de la muerte para no dejarse engañar por las falsas visiones inducidas por el *karma* negativo.
5. Finalmente, a diferencia de otras religiones teístas, el budismo niega, o al menos prescinde de la existencia de Dios, por lo que el proceso de salvación (liberación o iluminación en el budismo) se convierte en autosalvación, mitigada ésta en la corriente Mahayana al admitir la colaboración esencial de los *bodhisattvas*. Dios no salva al hombre, sino que éste, a través de la recta doctrina del Buda, puede alcanzar por sí mismo la liberación, que consiste en la extinción de todo dolor, el *Nirvana*. Por lo tanto, tampoco cabe la idea de una retribución, juicio, ni misericordia divinos. El premio o castigo a las buenas o malas acciones es inherente a la ley kármica y actúa de manera automática.

Vale la pena terminar estas conclusiones con un texto que podría muy bien servir de colofón a este capítulo. Se trata de «La muerte del hijo único de Kisâgotamî», narración que se halla en el *Dhammapada-atthakathâ*, y en la que se narra la historia de la monja budista Kisâgotamî quien, antes de hacerse monja, estaba casada con el hijo de un rico mercader. Ella desconocía totalmente lo que era la muerte, y se enfrentó a ella por primera vez cuando su único hijo muere a muy temprana edad. Ella, sin embargo, cree que está enfermo y quiere curarlo. Se encuentra con un maestro (Buda) quien le ordena, con el fin de «curar» a su hijo, procurarse unas semillas de mostaza en una casa donde nunca haya habido una muerte. Kisâgotamî va de casa en casa por toda la aldea, sin encontrar ninguna donde no hubiera

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

habido algún muerto, y es cuando descubre que la muerte es algo diferente de la enfermedad y el destino común de todos los seres. La respuesta del maestro (Buda) es la siguiente:

> «Tú pensabas que sólo tu hijo había muerto, pero tal es la inexorable ley de todos los seres: el Rey de la Muerte, arrastrando como una gran correntada a todos los seres con sus deseos aún no satisfechos, los arroja al océano del dolor», enseñándole la Doctrina, pronunció esta estrofa:
>
> «Como una gran correntada arrastra a la dormida aldea, la muerte va llevándose al hombre que, satisfecho con su ganado y con sus hijos[91], tiene su mente encadenada por los apegos»[92].

Y así fue cómo Kisâgotamî, tras conocer la Doctrina, encontró su consuelo en el Camino y se hizo monja budista.

---

[91] Recuérdese que en la literatura védica estos eran los dones que los hombres pedían a los dioses: abundancia de ganado, hijos y larga vida.

[92] Traducción de F. TOLA y C. DRAGONETTI, «La muerte del hijo único de Kisâgotamî», *Revista de Estudios Budistas* 10 (1995-1996) 136.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Capítulo VIII

La muerte en China

Un estudio sobre la muerte en las religiones no podía dejar de lado la riquísima cultura china. El antiquísimo culto a los antepasados y las dos grandes corrientes de la antigua filosofía china, el confucianismo y el taoísmo, serán el objeto de estudio de este capítulo. Son fuentes principales el *Luen-Yu* (diálogos) de Confucio (551-479 a.C.) y las obras de los dos grandes maestros del Tao: el *Tao te king* de Lao Tse y la amplísima obra de Chuang-Tzu (300-275 a.C.).

I. Costumbres funerarias y el culto a los antepasados en la antigua China

Como en otras muchas culturas, se puede asegurar que también en China las antiguas prácticas mortuorias indican la creencia en alguna forma de supervivencia después de la muerte[1]. La cultura Yang-Shao, hacia el 5000 a.C., que se extendió desde la provincia de Honan hasta las provincias del norte, Shansi y Shensi, y por el oeste hasta Kansu y Chingai, presenta tumbas situadas en las afueras de los poblados, preferentemente en zonas elevadas[2], con utensilios y bellos objetos de cerámica; incluso aislados enterramientos de niños en vasijas de barro dentro de la vivienda y junto a

[1] S.G.F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester (1963) 353.

[2] F. MARTINELLI, *Historia de China*, t. I, Barcelona (1975) 24, añade, quizá un tanto libremente, «desde las que los difuntos pueden dominar la región donde han vivido».

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

cerámica roja. En la cultura de Lung-Shan, del III y II milenio a.C., que se extendió desde las llanuras del este hasta la costa y cuyo centro estaba en Shantung, se empleaban ya los huesos para adivinar el porvenir[3].

Durante el Período Shang (1523-1027 a.C.), con el que comienza la etapa del bronce y la primera época documentalmente probada de la historia china, era frecuente sacrificar prisioneros de guerra a los antepasados para que influyeran favorablemente sobre el dios del sol, pedir lluvia, el aumento de la cosecha o éxitos en las campañas militares. Algunos incluso son para la consagración de edificios, mientras otros están ligados al culto funerario o en honor de los reyes difuntos[4]. En Anyang, la capital de esta dinastía a partir del año 1400 a.C., debajo de grandes construcciones palaciegas y en grandes cámaras funerarias, junto a carros, armas, joyas y vasijas, se han encontrado mil esqueletos de hombres sacrificados, la mayoría de los cuales estaban con las manos atadas a la espalda y con sus cabezas cortadas alineadas en lugares aparte[5]. No era extraño que, cuando un señor moría, sus vasallos fueran enterrados, vivos o muertos, junto a su cadáver, seguramente con la intención de que puedan servir al difunto en la otra vida, aunque no se especifica en qué pueda consistir. Hacia el año 1500 a.C. los sacrificios humanos fueron prohibidos, aunque se seguían haciendo clandestinamente, y fueron sustituidos por el sacrificio de animales, e incluso por maniquíes y figurillas[6]. Los sacrificios humanos iban en ocasiones acompañados de canibalismo, el cual podía tener dos funciones: por un lado, incorporar al propio cuerpo la energía vital de la víctima y, por otro, particularmente en el caso de parientes fallecidos, ayudar a limpiar la impureza de la carne en putrefacción y dejar los huesos del cadáver limpios (la carne es impura pero los huesos son puros)[7].

El culto a los antepasados era, junto con la interdependencia del cielo, la tierra y el hombre, la base primordial de la religión china. Era una obligación para todos, desde el rango más elevado hasta el más humilde. Los chinos estaban convencidos de que los antepasados se preocupaban por los asuntos de los familiares vivos, por lo que era preciso propiciar su benevolencia y su protección, sirviéndoles regular y adecuadamente, para que no se sintieran frustrados y se encolerizaran contra los familiares vivos.

---

[3] K. GUTBROD (ed.), *Historia de las antiguas culturas del mundo. Arqueología*, Barcelona (1987) 292-294. Más datos sobre el período neolítico en China pueden verse en A. MONTENEGRO, *Historia de la China Antigua*, Madrid (1974) 101-130.

[4] J. GERNET, *El mundo chino*, Barcelona (1991) 58.

[5] K. GUTBROD, *op. cit.*, 295-297; Fr. MARTINELLI, *op. cit.*, 39-59; J.K. FAIRBANK, *China. A New History*, Cambridge (Massachusetts)-London (1992) 33-36.

[6] F. MARTINELLI, *op. cit.*, 51; J. GERNET, *op. cit.*, 58; K. GUTBROD, *op. cit.*, 301-302.

[7] Sobre esto véase S. FREIIN EBNER VON ESCHENBACH, «Alimentos a los muertos y alimentarse de los muertos. Sacrificar a los antepasados y canibalismo en China» en P. SCHMIDT-LEUKEL (ed.), *Las religiones y la comida*, Barcelona (2002) 205-229.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 30

Fragmento de hueso oracular con caracteres (Período Shang)

Muy probablemente, el Soberano de lo Alto (*Shang-ti*) de la dinastía de los Shang-Yin no fuera otro sino el primer antepasado dinástico divinizado. De este Período Shang son interesantes las inscripciones de numerosos fragmentos de huesos de animales o caparazones de tortuga hallados en Anyang y usados con propósitos adivinatorios. El rito consistía en calentar las paredes óseas e identificar las grietas que se habían originado con el fin de leer oráculos y predecir el futuro[8]. La adivinación se aplicaba fundamentalmente a todas las actividades relacionadas con la función real: como, por ejemplo, el culto a los antepasados o la preparación de expediciones militares[9].

---

[8] F. MARTINELLI, *op. cit.*, 48; M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, Madrid (1979) 22, n. 8.

[9] J. GERNET, *op. cit.*, 55. K.C. CHANG, *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge (Massachusetts)- London (1983) 44-55, se plantea si quienes realizaban este tipo de prácticas eran chamanes, los cuales están atestiguados en China desde el siglo IV a.C., bajo la denominación de *hsi* (chamanes) y *wu* (mujeres chamanes). Véase también J. LAGERWEY, «Les chercheurs d'immortalité. Dieux, ancêtres et Inmortels dans la Chine antique» en Fr. LENOIR- J.-Ph. DE TONNAC (dirs.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris (2004) 136-161.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

Estas inscripciones, que proporcionan las formas más antiguas de los caracteres chinos, reciben el nombre de *buci* o también *jiaguwen* («inscripciones sobre caparazones y huesos»)[10]. Entre ellas está el carácter *kuei*, un pictograma que representa un hombre con una larga cabeza y que en el lenguaje chino denota el sentido de «alma». También aparece el carácter usado para «ancestro» (*tsu*), y que, significativamente, representa un falo. Posiblemente esto indique que el culto a los antepasados estaba asociado originalmente a la procreación y a la fertilidad entendida como el paso de la vida de generación en generación; cada nacimiento sería visto como la reencarnación de un ancestro, dada la importancia dada a la familia y a su continuidad[11]. No es de extrañar, por tanto, la necesidad de tener hijos para que no desaparezca el culto a los antepasados[12]. De hecho, este culto se extinguía con la desaparición del último heredero varón de la familia. También parece resultar claro que el culto a los antepasados no se inspiró en ningún concepto dinámico, ni mucho menos personal, de divinidad.

Pero el cambio de dinastía y de sociedad transformarán también las ideas religiosas. El Período Chou (1100-221 a.C.) trajo la lenta transformación de una sociedad agrícola a otra feudal dominada por el emperador. La religiosidad agrícola también sufrió cambios. El señor tribal Tien se convierte en la divinidad de todos. La dinastía Chou necesita legitimarse y justificar su derecho a gobernar. Por esta razón, se desarrollará en este tiempo la doctrina del Mandato del Cielo, según la cual el destino del hombre, fuera mortal o inmortal, dependía, no ya sobre la existencia de un alma anterior al nacimiento o posterior a la muerte, ni en el capricho de una fuerza sobrenatural, sino sobre las propias buenas palabras y buenas acciones. Así pues, los Chou acusarán a los Shang de haber fallado en sus deberes e insistirán en su propia virtud (*te*), un término que no aparecía en los huesos de adivinación pero sí aparecerá en los primitivos documentos de los Chou. Esta insistencia en la virtud y en la moral también influirá en un cambio de orientación en relación al culto a los antepasados, pasando de la omnipresencia anterior de éstos en el mundo de los vivos, los cuales no hacían nada sin antes consultar a sus antepasados, a un respeto reverencial pero más distante. El *Libro de los Ritos*, cuya codificación se remonta a los siglos IV-II a.C., y erróneamente atribuido a Confucio por la tradición[13], enfatiza este cambio de orientación:

---

[10] F. MARTINELLI, 48; J. GERNET, 55.

[11] S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 354. 359. Véase también G. H. DUNSTHEIMER, «Religión oficial, religión popular y sociedades secretas en la China posterior a los Han» en H.Ch. PUECH (dir.), *Historia de las Religiones. Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes, II*, Madrid (1981) 116-119.

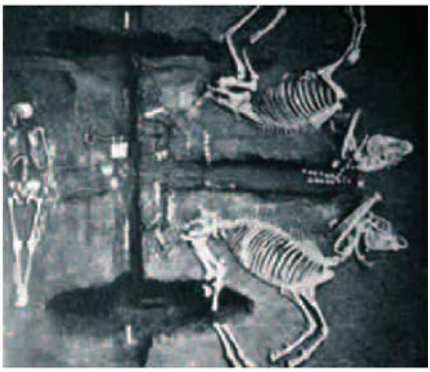
[12] A. MONTENEGRO, *Historia de la China Antigua*, Madrid (1974) 188.

[13] D. LESLIE, *Confucio*, Madrid (1991) 31.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 31

Enterramiento de carro, hombre y caballos en Anyang (Período Shang)



> El pueblo de Yin (Shang) honra a los seres espirituales, les sirve, y los pone al frente de las ceremonias... El pueblo de Chou honra las ceremonias y altamente valora la otorgación de favores. Ellos sirven a los seres espirituales y los respetan, pero les guardan distancia. Ellos permanecen cercanos al hombre y fieles a él (*Libro de los Ritos*, «Relato de ejemplo», 2)[14].

Simultáneamente se produce otra transformación en torno a la deidad suprema antropomórfica del Período Shang, la cual enviaba bendiciones y calamidades, daba protección en las batallas e influía en todos los aspectos de la vida. Esta creencia se mantendrá en el período más antiguo de los Chou, pero lentamente será reemplazada por el concepto de Cielo (*T'ien*)[15] como la realidad espiritual suprema. Pero esta realidad no parece inspirar mucha emoción entre el pueblo, ya que el Cielo sólo significa el proceso cósmico del cual el hombre depende y toma parte, pero con el cual nunca

---

[14] Según la traducción inglesa de Wing-Tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton (1969) 3-4.

[15] Shang-ti, de sexo masculino, tenía como consorte a *Yin*, la tierra. Esta pareja se representaba de forma humana y vivía feliz en el mundo de los hombres hasta que el nacimiento de un hijo los dividió. Entonces, Shang-ti subió al cielo y desde allí continuaba amando a su esposa y enviándole periódicamente su semen fecundante en forma de lluvia; cf. F. MARTINELLI, *op. cit.*, 50. Se trata, por tanto, de divinidades que nada más expresan el proceso cósmico y natural, sin capacidad de transcenderlo. Como indica J. LEVI, *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*, Madrid (1991) 185ss, una diferencia fundamental entre los antepasados y los dioses, unidos bajo el mismo vocablo (*shen*), es que los antepasados son ante todo individuos y los dioses son o representan más bien cargos.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

se podría concebir una relación personal[16]. Crecería así, por tanto, un cierto humanismo basado en la virtud y en la moral, que tendrá su culmen en Confucio, de quien se hablará a continuación, pero que no pierde el respeto por el culto a los antepasados[17].

Otro cambio importante durante el período feudal fue el desarrollo de los conceptos del *Yin* y el *Yang*. Hay evidencias de que en torno al siglo V a.C., la alternancia rítmica de las dos fuerzas creativas que son lo masculino y lo femenino, fueron ya designadas con los términos *Yin* y *Yang*, dos fuerzas y sustancias que señalan también los aspectos antitéticos del tiempo y del espacio[18]. El *Yin* denotaría el elemento femenino con sus atributos de oscuridad, blandura e inactividad. El *Yang* denotaría el elemento masculino con sus atributos de luz, dureza y actividad. Más aún, la tierra se asimila al *Yin* y el cielo al *Yang*[19].

Todos estos cambios hay que unirlos a una visión antropológica de la antigua China que por este tiempo va quedando clara. Antes de sintetizarla conviene leer un texto al respecto perteneciente al *Tso chuan*, de los siglos IV-III a.C., conjunto de comentarios a la supuesta crónica oficial del estado de Lu llamada *Tch'uen-ts'ieu*, relativos al período 722-481 a.C.[20]:

> Cuando Tzu-ch'an fue a Chin, Chao Ching Tzu le preguntó: «¿Puede todavía Po-yu [quien era un borracho] llegar a ser un ser espiritual?» Tzu-ch'an respondió: «Sí, él puede. En la vida del hombre las primeras transformaciones son llamadas los aspectos terrenales del alma (*p'o*). Después de que el *p'o* ha sido producido, lo que es fuerte y positivo es llamado el aspecto celestial del alma (*hun*). Si él tenía una abundancia en el uso de cosas materiales y necesidades sutiles, su *hun* y *p'o* llegarán a ser fuertes. De esto son desarrollados la esencia y el entendimiento hasta que son espíritu e inteligencia. Cuando un hombre o mujer ordinarios mueren de muerte violenta, el *hun* y el *p'o* son todavía capaces de permanecer colgando alrededor de los hombres y de hacer mal y cosas maliciosas. ¡Cuánto más sería el caso de Po-yu, un descendiente del duque Mu (659-619 a.C.), el nieto de Uzu-liang, el hijo de Tzu-erth, todos los ministros de nuestro estado, ocupados en gobernar durante tres ge-

---

[16] S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 361. 370; D.A. MACKENZIE, *China and Japan*, London (1990) 297-298.

[17] Sobre esto, cf. W.-T. CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton (1969) 3-13.

[18] M. GRANET, *La pensée chinoise*, Paris (1968) 101-103.

[19] S.G.F. BRANDON, 356; M. GRANET, *op. cit.*, 101-126. X. YAO, «Chinese Religions» en J. HOLM-J. BOWKER(eds.), *Rites of Passage*, London-New York (1994) 166, afirma que cuando una persona muere se cree que pasa del mundo del *Yang* al mundo del *Yin*.

[20] D. LESLIE, *Confucio*, Madrid (1991) 32-33.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

neraciones! (…)¿No es propio que habiendo muerto de muerte violenta llegara a ser un ser espiritual? (*Tso chuan*, duque Chao, séptimo año)[21].

Este texto menciona los elementos fundamentales de la antigua antropología china por los que queda constituido el ser humano:

1.° El cuerpo.
2.° Dos elementos no corpóreos: el *p'o* o *kuei*, que activa la función física y que permanece relacionado con el principio del *Yin*, el lado físico y oscuro. El otro elemento es el *hun* o *shen*, que domina el lado *Yang* de la inteligencia y la luz.

Será este elemento, el *hun*, el que tras la muerte permanezca cerca de su placa o tableta memorial[22], en contacto con la familia por el espacio de seis o siete generaciones, como ya se indicó. Recibía alimentos y escuchaba las noticias y asuntos de su familia. Así, se creía que los muertos podían ayudar a los vivos, pero si no recibían sus ofrendas, el *hun* se convertía en huérfano, en *ku-hun*, objeto de compasión, pero posiblemente también de temor. Lo que sí queda claro que se temía era el retorno del *kuei*, asociado éste con el cuerpo. El *li-kuei*, o espíritu vengativo, regresaba siempre que alguien era asesinado «fuera de su tiempo», en la guerra, por la enfermedad, por homicidio o por accidente, o bien siempre que alguien había sido ejecutado injustamente o enterrado de forma impropia[23]. Las necesidades alimenticias de los muertos eran las mismas que las de los vivos, por lo que su alimento consistía en frutos del campo, carne y caza. Entre estos alimentos, el arroz (símbolo del semen y de lo masculino) era fundamental y se introducía en la boca del difunto antes de su entierro. Desde la época Han (206 a. C.-220 d. C.) existían disposiciones sobre los alimentos debidos a los muertos, cuyo tipo y cantidad dependía del estatus social del fallecido. Si no era debidamente alimentado podía convertirse en un «espíritu hambriento» (*equi*) y vagar como un vagabundo por su comida. Más aún, los parientes se abstenían de tomar alimentos para dárselos al muerto hasta que éste alcanzara el estatus de un alma de los antepasados (al cabo de varias generaciones)[24].

---

[21] Siguiendo la traducción inglesa de W.-T. CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton (1969) 12-13.

[22] La costumbre de usar tablillas memoriales está atestiguada desde el período Shang. También era costumbre, aunque menos, que el más joven de la familia comiera en silencio imitando al muerto, en un acto de sustitución del difunto que participa ritualmente de las comidas de la familia; cf. A. MONTENEGRO, *Historia de la China Antigua*, Madrid (1974) 187.

[23] Sobre esto, J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 294-301.

[24] Cf. S. FREIIN EBNER VON ESCHENBACH, «Alimentos a los muertos y alimentarse de los muertos. Sacrificar a los antepasados y canibalismo en China» en P. SCHMIDT-LEUKEL (ed.), *Las religiones y la comida*, Barcelona (2002) 205-229.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

¿Cómo se vinculan estos elementos que constituyen el ser humano con el *Yin-Yang*? De la siguiente manera. El alma *Yin* fue identificada con el primitivo *kuei*, a causa de su origen ctónico y asociado con el cuerpo desde la concepción. Durante la vida este *Yin*-alma fue llamado *p'o*, llegando a ser el *kuei* después de la muerte. Al mismo tiempo, la idea del *Yang*-alma, asociado con las cualidades mentales, parece derivarse del fenómeno de la animación; viene del cielo como el primer grito o el aliento del recién nacido. Durante la vida se llama *hun* y *shen* en la muerte[25]. En este período feudal el estatus familiar condiciona el estatus de los miembros fallecidos. Así, el ancestro de la nobleza de primera clase permanece como *shen* por dos generaciones después de la muerte, y luego, durante las otras dos siguientes, como *kuei* pero disfrutando del estatus de *shen*. Después de este tiempo, entra en la masa indiferenciada de *kuei*. Lo mismo sucede con los nobles de segunda clase pero sólo durante una generación, mientras el común del pueblo se hace *kuei* al momento[26].

En definitiva, la visión *post mortem* de la antigua China es tan vaga como la vista al estudiar culturas tan distintas y distantes como las de Mesopotamia y la Grecia antigua homérica. Lo que perdura del hombre tras la muerte es apenas una vaga sombra que no se enfrenta a un juicio, que no es merecedora de un paraíso en presencia de la divinidad, o de un infierno como castigo, y que necesita de las ofrendas y atenciones de los vivos para reposar y no molestarlos. Esta visión antropológica no cambió sustancialmente con las dos grandes corrientes filosóficas que surgirán a continuación, el confucianismo y el taoísmo, objeto de los siguientes apartados, pero tuvo que adaptarse a una nueva visión de la muerte venida de fuera, la del budismo[27]. Cuando éste se introdujo en China, halló estas creencias acerca de los muertos en las que la condición de los inmortales era muy imprecisa. Pero lo que no había en la imaginería china antigua era la idea real de cielos e infiernos, ni la idea de un paraíso compensatorio. Algo que introdujeron los misioneros budistas y que provocó un efecto devastador:

> El impacto que tuvo el budismo sobre gentes que profesaban tales creencias es fácil de imaginar. Previamente, la peor preocupación había sido que los padres de uno, los difuntos, estuvieran hambrientos y por tanto irritados. De pronto se abrió la inmensa posibilidad de que hubieran sido condenados al fuego y a la indignidad del infierno, o de que

---

[25] S.G.F. BRANDON, 360.

[26] *Ibid.*, 360-361.

[27] Para lo que sigue, J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 294-301. Puede verse también I.P. COULIANO, *Más allá de este mundo*, Barcelona (1993) 83-97, aunque se centra más en el taoísmo muy posterior a los grandes maestros Lao tse y Chuang tzu de los que hablaremos a continuación.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> deambulasen por la tierra convertidos en *pretas*, no hambrientos ya por las ofrendas, sino incapacitados para comerlas por tener la garganta tan pequeña como el ojo de una aguja, o porque todo lo que se metían en la boca se convertía de hecho en sangre y en pus. Era una idea demasiado horrorosa para que la tuviera un niño lleno de amor filial, pero ¿y si fuera verdad? El budismo introdujo estos temores cuando China comenzaba a precipitarse en los tumultos de las Seis Dinastías, cuando muchos chinos tenían que estar preguntándose por los problemas de la familia y el estado, pensando si no serían debidos más bien a su defectuoso servicio para con los ancestros[28].

La posibilidad del fuego del infierno y de un castigo, aunque éste nunca eterno, introducida por los budistas, ayudó a temer más a la vida después de la muerte y a fomentar prácticas mágicas para remediar esos temores que a esperar las alegrías que pudieran alcanzarse[29]. Además, ayudó a confundir aún más el panorama *post mortem* de los chinos para quienes los *pretas* recordaban a los *ku-hun*, aunque los factores de surgimiento de unos y otros no fueran los mismos. Mientras los *pretas* llegaban a su condición por sus propias faltas, los *hu-kun* lo hacían por la negligencia de sus familiares. De la fusión de ambas concepciones surgen los *e-kuei*, los espíritus hambrientos que habitan en un infierno. A estas nuevas creencias se sumó, en el siglo IV d.C. y procedente de la India, la idea de que hace falta que pasen cuarenta y nueve días para que la continuidad de una persona fallecida se aloje en su lugar. Esta mezcolanza de creencias hacía que los descendientes del difunto se encontraran ante diversas posibilidades: podría ser que el *hun* aún esperase la atención apropiada que tradicionalmente debía recibir; podría ser que los ritos necesarios, en el intervalo de los cuarenta y nueve días, le ayudasen a alcanzar un mejor renacer; podría ser que, en el peor de los casos, se tratase de un *ku-hun* en el sentido tradicional; podría ser, si no, que tuviese lugar el renacer en el infierno. Así que los ritos eran variadísimos, acordes a las diversas posibilidades. La única forma de asegurarse lo mejor para los ancestros era cumplir con todas las obligaciones, lo que se resumió en el *ch'ao-tu wang-hun*, o liberación de las almas de los muertos.

Puede decirse que aunque el budismo introdujo en China los temores *post mortem*, también introdujo sus correspondientes formas de consuelo, ya que ofrecía varias maneras para que los descendientes pudieran contribuir a la liberación de su ancestro: pagar a los monjes para que celebrasen los rituales

---

[28] H. WELCH, *The Practice of Chinese Buddhism*, Harvard University Press (1973) 182, citado por J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 296s. Sobre el impacto general del Budismo en el pensamiento chino, véase E. ZÜRCHER, «El impacto del Budismo sobre la cultura china desde una perspectiva histórica», *Revista de Estudios Budistas* 5 (1993) 85-104.

[29] S.G.F. BRANDON, 368-369.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

por los cuales el buen *karma* de los propios monjes y los *bodhisattvas* fuese transferido al difunto; que los monjes enseñaran de hecho el *dharma* al difunto; que mediasen por el difunto en forma de ofrendas no ya de comida, sino de dinero, oro, carruajes o todo aquello que pudiera necesitar el difunto.

Es momento de volver a las formas originales del pensamiento chino para tener una perspectiva más completa de la visión china en torno a la muerte: el confucianismo y el taoísmo.

II. **La muerte en Confucio**

Confucio (nombre latinizado de Chu Kong; 551-479 a.C.) vivió en plena dinastía Chu (1100-221 a.C.), particularmente a finales del período denominado en los anales del reino de Lu como los años *de la primavera y del otoño* (722-481 a.C.), caracterizado por la división del imperio en numerosas soberanías feudales. Precisamente será en este reino de Lu, situado en la China oriental, donde nació Confucio, llegando a ocupar por un tiempo diferentes cargos en la corte hasta que envidias e intrigas consiguen que dimita hacia el 496 a.C. Llevará una vida errante hasta que se establezca en el estado de Wei, para después retirarse y dedicarse al estudio y la enseñanza, muriendo en el 479 a.C.[30].

Confucio no se distanciará mucho del tradicional culto a los antepasados. Más aún, su profundo respeto a las tradiciones le hará mantenerse firme en ellas, subrayando la primacía de la familia[31]. Los *Diálogos* (*Luen-Yu*), su obra principal, son la mejor fuente para conocer el pensamiento de Confucio. De esta obra, pueden extraerse las siguientes ideas acerca de lo que Confucio pensaba sobre la muerte:

1.º Para Confucio la muerte, a la que está el hombre abocado desde los tiempos más remotos (XII, 7), viene marcada por el destino y por orden del Cielo:

> Po-nieu se encontraba enfermo, el Sabio [Confucio] fue a verle. Pasó la mano por la ventana, tocó la mano del enfermo y dijo: Se muere. Tal es la orden del Cielo (VI, 8)[32].

---

[30] Para una biografía de Confucio pueden consultarse Fr. MARTINELLI, *Historia de China*, vol. I, Barcelona (1975) 100-108; R. WILHELM, *Confucio*, Madrid (1980) 9-91; D. LESLIE, *Confucio*, Madrid (1991) 20-28. Para una introducción al confucianismo, véase X. YAO, *El confucianismo*, Cambridge 2001.

[31] E. BALAZS, *La burocracia celeste. Historia de la China imperial*, Barcelona (1974) 28.

[32] Traducción de D. LESLIE, *Confucio*, Madrid (1991) 133; cf. VI, 2; XI, 8, lugares donde también se menciona la muerte como provocada por el Cielo. Para una introducción a los libros sagrados chinos, X. YAO, «Chinese Religions» en J. HOLM-J. BOWKER (eds.), *Sacred Writings*, London-New York (1994) 173-186.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 32

Verso 5 del capítulo 2 del *Luen-Yu*:
«(...) Confucio dijo: Hay que servir a los padres durante su vida, de acuerdo con los ritos. Cuando mueran, hay que enterrarlos de acuerdo con los ritos y ofrecerles sacrificios de acuerdo con los ritos».

孟懿子問孝、子曰、無違、樊遲御、子告之曰、孟孫問孝於我、我對曰、無違、樊遲曰、何謂也、子曰、生、事之以禮、死、葬之以禮、祭之以禮。

> Tsé-hia le dijo: He oído decir que la vida y la muerte dependen del destino, que la riqueza y el honor no vienen sino del Cielo (XII, 5)[33].

2.° Confucio no dice nada de lo que espera al hombre después de la muerte. Es más, parece no preocuparle. Pero es claro que comparte la visión tradicional china de que algo queda en forma de espíritu, aunque era un tema del que no quería hablar:

> Estos son los temas que el Sabio evitaba: fenómenos extraordinarios, manifestaciones milagrosas de fuerza, trastornos de las leyes de la naturaleza, espectros (VII, 20)[34].

> Ki-lu (Tsé-lu) preguntó: ¿Cómo hay que servir a los espíritus? Dijo el Sabio: No sabes cómo servir a los vivos ¿y quieres ya saber cómo servir a los espíritus? Tsé-lu siguió diciendo: Me tomo la libertad de preguntaros sobre la muerte. Dijo el Sabio: no conoces aún la vida, ¿y querrías saber ya lo que es la muerte? (XI, 11)[35].

3.° Pero esto no significa ni mucho menos desprecio por el tema de la muerte ni por el cuidado de los espíritus. Sólo significa que no tiene sentido preocuparse por la muerte o por los espíritus cuando no se ha aprendido todavía a vivir. Si hay algo importante para Confucio es precisamente el honor debido a los difuntos, que se debe llevar a cabo mediante sacrificios. Es el respeto a los antepasados, en especial al Primer Antepasado, lo que origina el deber de tales sacrificios. Y aunque se considera un misterio su

[33] *Ibid.*, 170.
[34] *Ibid.*, 141.
[35] *Ibid.*, 164.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

significado, parece que debe entenderse también como la prolongación del respeto que se debe a los padres en vida:

> Dijo el Sabio: Cuando hacemos una ofrenda al Primer Antepasado y termina la libación, ya no deseo ver el resto. Alguien preguntó: ¿Qué significa la ofrenda al Primer Antepasado? Dijo el Sabio: Ignoro cuál es la respuesta. El que la conociese, gobernaría el imperio con la misma facilidad con que yo hago esto. Y al hablar, el Sabio tendía el dedo hacia la palma de la mano (III, 10-11)[36].

> Dijo el Sabio: Mientras vivan los padres, hay que servirlos según las costumbres. A su muerte, sus funerales han de ser conforme a las costumbres, y también las ofrendas que se les hagan (II, 5)[37].

4.º Las prácticas funerarias deben ser acorde a las costumbres. Pueden resumirse en las siguientes:

a. Las ofrendas deben hacerse a los difuntos familiares. Hacer a otros sería una impertinencia (II, 24)[38].

b. El sacrificio a los difuntos debe hacerse como si éstos estuvieran presentes:

> «Ofrece un sacrificio como si estuviesen presentes los espíritus». Eso indica que al ofrecer sacrificios a un difunto, el oferente ha de estar con todo su corazón con ese espíritu, como si éste estuviese presente. Dijo el Sabio: Si no asociamos los espíritus al sacrificio, toda la ceremonia es nula y no avenida (III, 12)[39].

c. En las ceremonias fúnebres el dolor debe ser claramente expresado (III, 4; cf. III, 26; XI, 9; XIX, 25), pero sin excesos (XIX, 14).

d. El luto[40] debe durar tres años (I, 11; IV, 20; XIV, 43; XVII, 21). Cuando el sabio Yu, quien considera un año suficiente para el luto, pregunta porqué deben guardarse tres años, Confucio le responde:

---

[36] *Ibid.*, 116. Confucio vincula varias veces la importancia de ser un buen príncipe con el respeto que éste debe mantener a los difuntos. En I, 9 dirá que florecerá la virtud en el pueblo si el príncipe sabe rendir honor al difunto tanto en el momento de su muerte como después, y en VI, 20 que el príncipe es sabio cuando concede al pueblo los derechos que le corresponden y respeta a los espíritus. En VIII, 21 pondrá el ejemplo del emperador Yu quien, a pesar de su vida austera, ponía el mayor cuidado en sus ofrendas a los espíritus.

[37] LESLIE, 109.

[38] Un noble de rango inferior sólo podía servir a los antepasados de su familia, dudándose incluso de si las gentes del pueblo tenían derecho en tiempos de Confucio a ofrecer sacrificios a sus antepasados; D. LESLIE, *Confucio*, Madrid (1991) 74.

[39] *Ibid.*, 116.

[40] En la cultura china el color del luto no es el negro sino el blanco; véase X, 6.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Y cuando pasa ese año, ¿comes arroz y te vistes de seda y te encuentras bien? (…) Si eso te va bien hazlo. Pero si un hombre noble, estando de luto, come manjares selectos, no les saca el gusto (…) Si está en su casa, no encuentra alegría (…) Cuando se retiró Tsai Ngo, dijo el sabio: Es que Yu (Tsai Ngo) carece de bondad. Un niño no sale de los brazos de su padre y de su madre hasta los tres años. Todo el mundo guarda luto durante tres años. ¿No ha tenido Yu tres años de amor por parte de su padre y de su madre? (XVII, 21)[41].

e. Durante el tiempo de luto el buen hijo no debe cambiar nada del orden instalado por su difunto padre (IV, 20) y si el difunto es el rey su sucesor no deberá hacer nada en ese tiempo, delegando en el primer ministro (XIV, 43).
f. El mismo Confucio, cumplidor riguroso de las normas del luto (IX, 15), mostraba una gran deferencia ante las personas de luto: si en una comida tenía a un vecino de luto, no comía hasta saciarse (VII, 9); cuando recibía la visita de una persona de luto se ponía de pie ante ella (IX, 9); se ocupaba de las honras fúnebres de sus amigos si nadie lo hacía (X, 15; lo que no contradice necesariamente II, 4), o se inclinaba ante el carro de una persona de luto (X, 16).

g. Un lugar especial es el llamado templo o santuario de los antepasados. Aparece mencionado en X, 1; XI, 25; XIX, 23 como un santuario donde se realizan ceremonias rituales en honor de los antepasados, aunque Confucio no especifica cuáles:

> En las ceremonias rituales que se celebran en el santuario de los antepasados o en las reuniones del consejo de la corte, me gustaría ser uno de los más pequeños de los asistentes. Llevaría un manto sencillo y un gorro ritual (XI, 25)[42].

No obstante, en el libro llamado *Justo Medio* (*Zhong Yong*), que forma parte del *Lí Jì* o *Libro de los Ritos*, atribuido a Zîsi, nieto de Confucio, pero posiblemente de fecha algo posterior, se cuenta, refiriéndose a la alabanza que hizo Confucio del rey Wû y el duque Zhou por su piedad filial, cómo eran parte de los ritos realizados en el templo ancestral, ritos que reflejaban el orden feudal de la época:

---

[41] D. LESLIE, 211. No obstante, parece ser que en realidad el luto sólo duraba dos años, terminando al comenzar el tercero; D. LESLIE, 107, nota I. Es curioso notar cómo Mo Tzu (479-438 a.C.), cuya doctrina del amor universal, además de otros aspectos, le distingue radicalmente de la doctrina del amor con distinciones de Confucio, condena precisamente los funerales muy elaborados por razón de que un luto excesivo atrasaría gravemente la incorporación de reyes, administradores de la corte e incluso trabajadores de todo tipo a sus labores esenciales; cf. Wing-Tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton (1969) 228-229.

[42] D. LESLIE, 168.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

En Primavera y Otoño reparaban los templos de sus antepasados, presentaban sus vasos rituales, sacaban sus vestidos de ceremonia y ofrecían los sacrificios de alimento, propios de cada estación. Los ritos en el templo ancestral servían para ordenar las diferentes categorías del clan real. Por medio de una ordenación de puestos según la nobleza, se podía distinguir a los más nobles de los que tenían menos recursos. La ordenación de los servicios a realizar permitían distinguir a los más dotados. En la ceremonia del juramento general, los inferiores servían a los superiores, con lo que los de menos categoría también alcanzaban un cierto honor. En el banquete final, los puestos se distribuían de acuerdo con el color de los cabellos, lo que servía para distinguir a los individuos por edades. Ocupaban los puestos de los antepasados, celebraban sus ritos y ejecutaban su música. Reverenciaban a los que respetaban y amaban a aquellos a los que tenían afecto. Servían a los muertos, como los hubieran servido de estar vivos. Servían a los desaparecidos como los hubieran servido de existir todavía. Llevaban la piedad filial a su más alto límite. Con los sacrificios al Cielo y la Tierra servían al Señor de lo Alto, con los ritos en el templo ancestral veneraban a sus antepasados. El que entienda los ritos de los sacrificios al Cielo y a la Tierra y el significado del rito dedicado a los antepasados que tiene lugar cada cinco años, así como el que se celebra cada Otoño, podrá gobernar un Estado, tan fácilmente como si lo tuviera en la palma de la mano (*Justo Medio* XIX, 3-6)[43].

Junto a este lugar se menciona también otro llamado «la cabaña de luto», donde se retiraban las personas de luto en señal de duelo y aislamiento:

Cuando el emperador Kao tsung se retiró a la cabaña de luto (tras la muerte de su padre), se abstuvo de hablar durante tres años (XIV, 43)[44].

h. El luto servirá también para mostrar la auténtica naturaleza de una persona:

Nuestro Maestro me enseñó lo siguiente: Aquel que aún no haya divulgado su naturaleza, se dará a conocer en el momento del luto por su padre y por su madre (XIX, 17)[45].

i. Finalmente, una costumbre común era la de dar al difunto un apodo que correspondiera con sus actos en vida:

Preguntó Tsé-kong: ¿Por qué al señor K'ong Wen se le daba el sobrenombre de Wen (culto)? Dijo el Sabio: Porque tenía ansias de instruirse y

---

[43] Traducción de J. PÉREZ ARROYO, *Confucio. Mencio. Los Cuatro Libros*, Madrid (1981) 348.

[44] D. LESLIE, 191. En definitiva, aspecto importante en la obra de Confucio, se trata del *hiao*, el amor filial, el respeto a los padres, el deber del hijo en vida de sus padres y después de su muerte; D. LESLIE, 46.

[45] *Ibid.*, 220; cf., I, 11.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

era aplicado y nunca se avergonzaba de instruirse por sus inferiores; por eso se le dio el sobrenombre de Wen (V, 14)[46].

5.° Pero, como ya se ha dicho, Confucio no se preocupa por lo que pueda haber después de la muerte y, ante todo, subraya el valor de una vida virtuosa que puede dar incluso sentido a la muerte. Esto aparece de varias formas en su obra:

a. Aprender la verdad es suficiente para colmar la vida y una muerte en ese momento puede ser un buen colofón a la vida. Por eso mismo, el buen discípulo no considera provechoso morir antes que su maestro:

> Dijo el Sabio: Si acabas de aprender la verdad por la mañana, eso te basta; muere al anochecer (IV, 8)[47].

> Cuando el Sabio se encontraba en peligro en el país de K'uang, Yen Yuan se quedó atrás y tardaba en reunirse con él. Cuando al fin llegó, le dijo el Sabio: ¡Creí que habías muerto! Yen Yuan replicó: Mientras vos estéis vivo, Maestro, ¿cómo me atrevería yo a morir? (XI, 22)[48].

b. Sólo la muerte puede poner fin a la dura tarea de realizar el bien. Quizá una manera de decir que sólo ella es la única que debería impedir tal misión. No cabrían otras excusas:

> Dijo el Sabio Tseng: Un oficial ha de tener generosidad y resistencia, pues el peso de su misión es grande, y largo es su camino. El fardo que tiene por misión llevar, es el bien; ¿no es pesado? Sólo la muerte pone fin a ese camino; ¿no es largo? (VIII, 7)[49].

c. En opinión de Confucio el hombre perfecto es aquel que es capaz de sacrificar su vida en el momento de un peligro y que hace honor a sus compromisos, o que es capaz de sacrificarla por la virtud y en nombre del bien:

> Preguntó Tsé-lu: ¿A quién se llamaba un «hombre perfecto»? Dijo el Sabio: El que es inteligente como Tsang Wu-tchong y desinteresado

---

[46] *Ibid.*, 127. En XVI, 12 se dice que el pobre puede ser más digno de alabanza que el rico dependiendo de sus virtudes en vida.

[47] *Ibid.*, 121.

[48] *Ibid.*, 166. Confucio apenas habla de la naturaleza de las personas, pero deja claro que éstas difieren por su educación; cf. XVII, 2-3. Tal es la importancia que da Confucio al saber que llegará a decir que para ser digno a un cargo administrativo se deberá rechazar el matar a la gente sin enseñarle nada, lo que considera una crueldad (XX, 2), a la vez que opina que para llevar bien los asuntos de Estado no es necesario matar (XII, 19). Aunque XIII, 11 parece contradecir esto. También considera virtuoso el no sobrevivir a la muerte de su señor, aunque puede haber excepciones (XIV, 17-18).

[49] D. LESLIE, 146.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

como Kong-tch'o, o valiente como Tchuang (…) Pero, en nuestros días, (…) también aspirará a ese título (…), el que está dispuesto a sacrificar su vida en el momento de un peligro y que hace honor a sus compromisos, aunque pertenezcan al pasado (XIV, 13)[50].

Dijo el Sabio: Un caballero digno de ser llamado caballero y un hombre digno de ser llamado hombre, no conservarán nunca la vida a cambio de su virtud; mejor aún, están dispuestos a sacrificarse en nombre del bien (XV, 8)[51].

Esta sintética exposición resume la visión confuciana de la muerte, pero contemporánea a Confucio surge otra corriente de pensamiento originaria de China: el taoísmo, que también muestra una visión difusa de la muerte.

III. **La muerte en el Taoísmo**

Contemporáneo a Confucio es el máximo exponente del taoísmo, Lao tse, a quien se le atribuye el famoso *Tao te king* (Libro de la virtud y el *Tao*, la realidad última, misteriosa e inasequible), la obra emblemática del taoísmo. Más tarde aparecerá la figura de Chuang tzu (siglo III a.C.), el otro gran maestro de esta corriente. Ellos serán la base de este estudio.

Si hay una preocupación esencial al taoísmo esa es la de prolongar y hacer inmortal la vida. Según J. Blofeld, el taoísmo entiende el concepto «inmortal» (*hsien-jên*) como inmortalidad transcendente, y lo explica de la siguiente manera:

> Un inmortal es un ser que, empleando todos sus dones de cuerpo y mente, despojándose de las pasiones y erradicando todos los deseos más simples e inocuos, ha conseguido liberarse, alcanzar una existencia tan casi perfecta que su cuerpo es una cáscara o receptáculo del espíritu puro. Él ha experimentado un renacimiento espiritual, liberado de los grilletes de la ilusión autosuficiente y se ha encarado con su «verdadero ser», enterado de que no es su posesión personal, sino el sublime Tao indiferenciado. Con la desaparición de su aparente ego, él se ve a sí mismo no ya como un individuo, sino como el inalterable Tao encarnado en una forma como de nube transitoria. La muerte, cuando llega, será para él no más que el vaciado del capullo del gusano. Ha alcanzado la vida eterna y está listo para sumergirse en el océano ilimitado del ser puro[52].

En esta línea, el *Tao te king* ofrece una serie de fórmulas para prolongar la vida:

---

[50] *Ibid.*, 185.
[51] *Ibid.*, 194.
[52] J. BLOFELD, *Taoism. The Road to Inmortality*, Boulder (1978) 16.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> El origen del mundo es la Madre [el *Tao*] del mundo. Conocer la Madre es conocer al Hijo [la vida del mundo]. Conocer al Hijo es, a su vez, guardar la Madre. Sumergido en ella no se peligra.
>
> Tapona tus sentidos («orificios»), cierra tus puertas y no sentirás fatiga toda tu vida. Abrir tus sentidos y atarearte en muchos asuntos es no remediarte toda tu vida. Quien ve lo pequeño tiene vista clara. Quien se conserva blando es fuerte. Servir de su luz para volver a su claridad y no dejar enfermar su cuerpo, es vestirse de eternidad (*Tao te king*, 52; cf. 10)[53].

El niño pequeño, que todavía no ha tenido ocasión de gastar su energía vital y que conserva su parte de *Tao* intacta, se convierte en ejemplo de vitalidad:

> Del que posee mucha *Virtud* se dice que es como un niño pequeño. Al niño, las avispas y sierpes venenosas no le pican; las fieras salvajes no le echan la garra; las aves rapaces no le arrebatan. Tiene los huesos blandos y los músculos flexibles. Agarra fuerte. Ignora aún la unión de las hembras con los machos. Así, su crecimiento se desenvuelve en su plenitud. Su esperma obra en su total vitalidad. Grita todo el día y no enroquece. Su harmonía es perfecta.
>
> Ahora bien, conocer la harmonía es perpetuarse. Saber perpetuarse es estar iluminado. Procrear mucho es infausto. Es fuerte aquel cuyo corazón(inteligencia) manda en su *neuma* vital(en su materia). En los seres, a la robustez sigue la vejez, que es falta del *Tao*. Y sin *Tao* pronto acaba todo (*Tao te king*, 55)[54].

Como puede comprobarse, se trata de una manera biologicista de prolongar la vida[55]. Conocer el *Tao* es conocer la vida y conociéndola es como mejor se la puede conservar, evitando ocuparse en exceso de asuntos dispendiosos y conservando blando el organismo, frente a la rigidez de la muerte. De forma muy parecida se expresará Chuang tzu:

> No veas nada, nada oigas, guarda la calma de tu espíritu y el cuerpo por sí mismo se rectificará. Te es menester calma y pureza y no fatigar tu cuerpo, ni agitar tu espíritu. Así, podrás vivir largo. Si el ojo no ve nada, si el oído no oye nada y la inteligencia no entiende nada, tu espíritu guardará tu cuerpo y el cuerpo podrá perdurar. Cuida de tu interior y ciérrate a lo exterior. Saber mucho es ruinoso (Chuang tzu, XI, 6)[56].

La blandura se asocia con la calidad de vida, mientras, lógicamente, la rigidez con la muerte. Así aparece claramente en el *Tao te king*:

---

[53] Traducción de C. ELORDUY, *Dos grandes maestros del taoísmo*, Madrid (1977) 135.

[54] C. ELORDUY, 136-137.

[55] M. SENDRAIL, *Historia cultural de la enfermedad*, Madrid (1983) 291, al referirse al taoísmo lo define como una «biología mística».

[56] Traducción de C. ELORDUY, *op. cit.*, 272.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> El hombre vivo es blando, y muerto es duro y rígido. Las plantas vivas son flexibles y tiernas, y muertas son duras y secas. La dureza y la rigidez son cualidades de la muerte. La flexibilidad y la blandura son cualidades de la vida. De aquí que las armas, que son duras, no pueden vencer, y que el árbol robusto termina por ser cortado por el hacha. Lo duro, pues, es inferior y lo blando es superior (*Tao te king*, 76)[57].

Por todo lo visto es claro descubrir que para el taoísmo la vida es el mayor don del *Tao*, que nutre los seres pero sin adueñarse de ellos:

> El gran *Tao* es río que se derrama bien a la izquierda, bien a la derecha. Los diez mil seres se arriman a Él para vivir y Él no se niega. Hace su obra sin pregonarla. Viste y nutre los seres y no se adueña de ellos (*Tao te king*, 34; cf. 51)[58].

Tal es el valor que se da a la vida que Chuang tzu llegará a condenar a quienes la sacrifican, independientemente del motivo, tanto si lo hacen por codicia o por virtud. El texto no tiene desperdicio:

> Po I murió por la fama al pie del monte Shou Yang[59] y el bandido Chih murió por codicia de riquezas sobre el monte Tung ling[60]. Ambos murieron por motivos diferentes, pero coincidieron en haber perdido su vida y en haber causado perjuicio a su naturaleza. ¿Por qué, pues, se ha de decir, necesariamente, bien de Po I, mal del bandido Chih? En el mundo todos sacrifican sus vidas. A los que han muerto por la caridad y la equidad, la costumbre les califica de hombres virtuosos y a los que han muerto por los bienes y las riquezas, la costumbre les llama hombres ruines, siendo así que los dos sacrificaron igualmente sus vidas. El uno es un hombre virtuoso, el otro un hombre ruin; pero en arruinar la vida y causar grave perjuicio a su propia naturaleza, son iguales el bandido Chih y Po I. ¿A qué viene establecer esa distinción de hombre virtuoso y de hombre ruin? (Chuang tzu, VIII, 4)[61].

En este texto la vida, entendida fundamentalmente en clave naturalista, se convierte para Chuang tzu casi en un absoluto que no debe ser violentado bajo ninguna circunstancia, ni siquiera bajo la apariencia de la virtud. Una visión opuesta a la de Confucio, quien consideraba al hombre perfecto

---

[57] *Ibid.*, 145-146.

[58] *Ibid.*, 122.

[59] Po I era un sabio, hijo del rey Ku Chu de Liao si (noroeste de la actual provincia de Hopei), que, junto con su hermano, huyó de casa por no querer reinar ni adherirse al usurpador Wu Wang (1122 a.C.). Ambos murieron de hambre en la montaña; cf. C. ELORDUY, *op. cit.*, 230, n. 67.

[60] Chuang tzu dedica el capítulo XXIX a este bandido.

[61] C. ELORDUY, 254. En XXVIII, 5 Chuang tzu critica también a los príncipes que ponen en peligro sus personas y sacrifican sus vidas por las cosas.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

como aquel que era capaz de sacrificar su vida en momentos de peligro por su deber, honor o virtud. Sin embargo, para Chuang tzu, conservar el cuerpo es también conservar el espíritu en una especie de *mens sana in corpore sano* taoísta que convierte al hombre que vive según el *Tao* en un estoico adelantado a su tiempo:

> Quien posee el *Tao* tiene la plenitud de su *Virtud*, y quien tiene la plenitud de su *Virtud* guarda la entereza de su cuerpo; el que guarda entero y sano su cuerpo, conserva entero su espíritu; conservar el espíritu entero es la sabiduría de los santos (…) Éxitos, intereses, mecanismos, habilidades son cosas que ciertamente han sido echadas al olvido en sus corazones. Los hombres de este tenor nunca van sino a donde quieren, nada hacen sino lo que quieren. Si ellos han salido con lo que pretendían, no se fijan si el mundo los alaba o no. Al contrario, si han fracasado en su intento, las censuras y recriminaciones no les afectan en su indiferencia. Ni las detracciones, ni los elogios del mundo quitan o ponen nada a sus personas. Son hombres de virtud perfecta (Chuang tzu, XII, 11)[62].

Pero, obviamente, Chuang tzu es consciente de que, por más que se cuide el cuerpo, y con él el espíritu, la vida tiene un final inevitable. La identificación con el Cielo, padre de los seres, es un anhelo un tanto vago que no esclarece lo que opina Chuang tzu sobre lo que hay, o no hay, después de la muerte:

> Para conservar la vida, primeramente, es menester no descuidar el cuerpo. Con todo, hay quienes han muerto a pesar de no haber descuidado el cuerpo. La vida te viene y no la puedes rechazar, se te va y no la puedes retener. ¡Cosa triste! (…) Dejando el mundo, no hay penalidades. Sin penalidades, la vida corre tranquila por camino recto y llano. Con esta rectitud y tranquilidad se renueva la vida. En esta renovación está ya la perfección (…) Dejando los negocios, el cuerpo no sufre fatiga. Descuidándose de la vida, el espíritu (*ching*) no sufre menoscabo. Si el cuerpo se conserva entero y el espíritu vuelve (a su ser primitivo), se logra la unión o identificación con el Cielo. El Cielo y la Tierra son el padre y la madre de los diez mil seres. Al unirse ambos forman el cuerpo; al disgregarse, reconstituyen su origen. Cuando el cuerpo y el espíritu ambos se conservan enteros, se dice que pueden evolucionar perfectamente. Cuando más se sutilizan, van uniéndose más al Cielo (Chuang tzu, XIX, 1)[63].

La vida humana es tan transitoria que Chuang tzu la compara con el paso fugaz de un caballo al galope, con un tono tan pesimista que no parece albergar esperanza alguna tras la muerte:

---

[62] C. ELORDUY, 286-287.
[63] *Ibid.*, 344-345.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Su carrera a su extinción es veloz como el galopar del caballo. Incontenible. ¿No es cosa deplorable? Trabajar afanosamente toda la vida y no poder ver realizada su obra. Encontrarse agotado y no saber a dónde ir. ¿No es cosa triste? Dice el hombre: ¿Qué provecho sacamos con no morirnos? Sometido el cuerpo a su proceso de transformación, el espíritu sigue la misma ley. ¿No es cosa muy triste? La vida humana es así de oscura (Chuang tzu, II, 3)[64].

Tanto la vida como la muerte son mandato del Cielo (VI, 4. 9) y lo que pudiera haber después de ellas un misterio que a Chuang tzu le hace preguntarse:

> Yo ¿cómo puedo saber que, después de muerto, no me he de arrepentir de haber buscado antes la vida? (Chuang tzu, II, 10)[65].

Pero no cabe engañarse, esta misma pregunta parece expresar más duda que confianza en la existencia *post mortem*. Al fin y al cabo la vida y la muerte son, para Chuang tzu, la misma cosa:

> Aquel que pueda de la nada hacer cabeza, de la vida tronco y de la muerte los lomos, y aquel que haya comprendido que la muerte y la vida, la existencia y la extinción son una misma cosa, a este cuento yo entre mis amigos (Chuang tzu, VI, 8)[66].

No queda otra cosa que aceptar la muerte como fruto del Cielo o del *Yin* y el *Yang*, principios femenino y masculino, sin preguntar por lo que pueda venir o no después:

> Poco después, también enfermó Tzu Lai. Respiraba penosamente y estaba ya para morir. Su mujer e hijos le rodeaban llorando. Tzu Li vino a verle. Díjoles: ¡Eh, largo de aquí! No perturbéis su transformación. Apoyado en la puerta le dijo: ¡Magnífico Creador! ¿Qué va a hacer de ti? ¿Adónde te va a enviar? ¿Te vas a convertir en hígado de ratón o en pata de escarabajo? Tzu Lai contesta: Cuando los padres mandan al hijo que vaya (…), el hijo sólo debe obedecer. El *Yin* y el *Yang* (los dos principios femenino y masculino) son para el hombre más que sus padres. Ellos me han traído al borde de la muerte, si yo no los obedeciera sería desobediente. ¿Qué pecado cometen ellos contra mí? La *Gran Musa* [la naturaleza o el Universo] me ha cargado con la carga de este cuerpo, me ha agobiado con la vida, me ha jubilado con la vejez y me extingue con la muerte. Buena es al darme la vida y buena al darme la muerte.(…) El Cielo y la Tierra son el gran horno de fundición y el *Transformador* es el fundidor. ¿Adónde no puedo ir? Tras un tranquilo sueño, tendré un despertar de sorpresas (Chuang tzu, VI, 9)[67].

---

[64] *Ibid.*, 192. En XXII, 9 aparece otra vez la comparación con el caballo y el mismo tono pesimista.

[65] *Ibid.*, 201.

[66] *Ibid.*, 235.

[67] *Ibid.*, 236.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Pero es evidente que Chuang tzu, a pesar de ese «despertar de sorpresas», no tiene una idea clara de ultratumba. Su irónico diálogo con una calavera no tiene desperdicio y sintetiza muy bien su visión sobre la muerte y lo que pueda haber después de ella:

> Chuang tzu se dirigía al reino Ch'u. Vio una calavera descarnada, monda y lironda. Con su látigo le dio unos golpecitos, preguntándole: ¿Está aquí acaso Su Merced por haber perdido la razón amando excesivamente la vida? ¿O (…) por haber perecido en la ruina de su nación o por haber sido ajusticiado?¿O por haber cometido alguna acción deshonrosa y no querer seguir siendo el baldón de sus padres, de su esposa e hijos? ¿O por haber muerto de frío o de hambre? ¿O porque sus días(«sus primaveras y otoños»)le llegaron? Después que acabó de hablarle, recogió la calavera, se la puso de almohada y se acostó. A media noche, en sueños, se le apareció la calavera, diciéndole: (…) Por lo visto, cuantas cosas Su Merced me ha dicho son penalidades que sufren los que viven. Después de la muerte, no hay nada de esas cosas. ¿Quiere Su Merced oír lo que dicen los muertos? Chuang tzu le contestó que sí. La calavera le dijo: Después de la muerte no hay rey arriba ni súbdito abajo. No existe la sucesión de las cuatro estaciones. Del Cielo y la Tierra hacemos tranquilamente nuestro tiempo. Ni un rey, en posesión de su trono, puede superarnos(en felicidad). Chuang tzu no se lo creyó y le dijo: Pongo el caso de que yo consigo para Su Merced que el encargado de los destinos le devuelva el cuerpo(…)a sus padres, a su esposa e hijos (…) ¿Lo querría usted? La calavera, frunciendo profundamente el ceño, dijo: ¿Cómo voy a querer dejar mi felicidad de rey en su trono y volverme a los trabajos y penalidades de los hombres? (Chuang tzu, XVIII, 5; cf. XVIII, 7)[68].

De aquí se deduce que Chuang tzu no tiene claro qué pueda haber tras la muerte, más que la certeza del fin de todas las penalidades y diferencias entre los seres humanos. El hecho de que su interlocutor ficticio sea una calavera desencarnada dice mucho al respecto. No se trata del espíritu de un difunto que vuelve al mundo de los vivos a contar cómo se vive en el más allá[69].

No es de extrañar, por tanto, que, siendo coherente con su forma de ver la vida y la muerte como un mismo todo del proceso cósmico, el mismo Chuang tzu no llore la muerte de su esposa, dando a entender que ella vuelve a lo que era en su origen:

---

[68] *Ibid.*, 340. Este texto, salvando las distancias de lugar y tiempo, recuerda a los irónicos *Diálogos de los muertos* del autor del siglo II d.C. Luciano de Samosata, a los que se aludió en el capítulo dedicado a Grecia y Roma, y que subrayan la igualdad de todos los hombres tras la muerte… al no haber nada.

[69] Aunque Lao tse parece admitir, siguiendo las viejas tradiciones chinas, la existencia de los manes de los difuntos con poderes prodigiosos; cf. *Tao te king*, 60.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

> Al principio, cuando murió, ¿cómo sólo yo no había de afectarme como la generalidad? Considerando luego el origen de ella y que en su principio fue cosa sin vida (...) sin figura alguna (...) sin materia (*ch'i*, vapor), que, mezclada en aquella masa caótica, había ido evolucionando hasta adquirir su materia y que esta materia, evolucionando, adquirió cuerpo y que este cuerpo, evolucionando, adquirió vida y que ahora vuelve a transformarse con la muerte (...), y que ahora ella reposa tranquila, dormida en esta inmensa alcoba (del mundo), me parece que el continuar yo gimiendo y sollozando era desconocer el mandato. Por eso cesé (de llorar) (Chuang tzu, XVIII, 3)[70].

Quizá este texto, junto con todo lo dicho anteriormente, ayude a entender el capítulo siguiente del *Tao te king* con el que termina esta exposición y que sintetiza el pensamiento taoísta acerca del fin de la vida. Se alcanza la inmortalidad cuando se logra la unión mística con el *Tao*, lo que hace que el individuo vuelva a su raíz y se una, lo mismo que el *Tao*, a la realidad de todas las cosas:

> Llegar al vacío extremo es conservar la quietud verdadera. Los seres todos están conjuntamente hechos por Él y los vemos volver a Él. Los seres pululan y luego vuelven a su raíz. Volver a su raíz es su reposo. Su reposo es su destino. Su destino es su perpetuidad. Conocer la perpetuidad es iluminación; no conocerla es obrar estúpidamente el mal. Conocer la perpetuidad es tener cabida para todos; la cabida es comunidad y realeza; la realeza es Cielo; el Cielo es *Tao*. El *Tao* es perdurable. Sumergido en Él no se perece (*Tao te king*, 16)[71].

IV. **Conclusiones**

1.º En la China antigua estaba muy extendida la creencia y el culto a los antepasados. Los hallazgos arqueológicos y los enterramientos apuntan a ciertas creencias vagas en la supervivencia tras la muerte que llevaron, sobre todo durante el período Shang, a la práctica de sacrificios humanos y al enterramiento de siervos junto a su señor para servirle en la otra vida. Algunas costumbres, como las inscrip-

---

[70] C. ELORDUY, 339.

[71] *Ibid.*, 111. X. YAO, «Chinese Religions» en J. HOLM-J. BOWKER(eds.), *Human Nature and Destiny*, London-New York (1994) 175, considera que el concepto de «inmortales» (*hsien*) en el taoísmo, además de la identificación con el *Tao*, implica una serie de caracteres milagrosos por los cuales son seres poderosos con capacidad de transformarse en cualquier forma que deseen y con capacidad de provocar lluvia, viento y tormenta. Pero estas características milagrosas no aparecen en las fuentes aquí estudiadas y X. YAO no señala ninguna al respecto.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

ciones en huesos con el pictograma *tsu* para el término «ancestro» y que representa un falo, apuntan a cierto sentido de procreación y fertilidad. En el período feudal de los Chou cambiaron estas costumbres, produciéndose una especie de «humanización» en las ideas religiosas, rechazándose los sacrificios humanos y mitigando la influencia de los muertos sobre los vivos, a la vez que la divinidad suprema pasaba a ser el Cielo, en una visión más cósmica e impersonal de la divinidad. Se creía que el elemento no corpóreo *hun*, que domina el lado *Yang*, permanecía, tras la muerte, junto con su tablilla sepucral recibiendo alimentos y manteniendo cierto contacto con los vivos. Se trataba de una supervivencia similar a las sombras de los muertos de las antiguas Mesopotamia y Grecia. No se creía en una especie de infierno o juicio tras la muerte.

2.° Confucio se mantiene fiel a las antiguas tradiciones chinas relativas al culto a los difuntos y antepasados, pero no se cuestiona por lo que pueda haber tras la muerte, marcada por el destino y el Cielo. Considera que la vida puede ser sacrificada en ocasiones en aras del deber y la virtud.

3.° El taoísmo, en una especie de biología mística, se preocupa por la inmortalidad del cuerpo y la forma de conseguirla. Su objetivo es la unión con el *Tao*, origen y fin de todo el proceso cósmico, pero totalmente impersonal. La muerte sería la disolución en la masa común de donde se procede y el elemento contrario y complementario de la vida, al estilo de los contrarios *Yin* y *Yang*. A diferencia de Confucio, y especialmente Chuang tzu, opina que la vida no puede ser sacrificada por ningún motivo. Sin embargo, al igual que Confucio, tanto Lao tse como Chuang tzu, los máximos exponentes del taoísmo, no parecen mostrar un interés o conocimiento especial por lo que pueda haber tras la muerte, apuntando más bien a una vuelta al origen cósmico y natural del que se partió.

4.° La entrada del budismo en China supuso un cambio en la visión *post mortem*, introduciendo el temor al castigo tras la muerte, pero al mismo tiempo las diferentes formas de consuelo.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Capítulo IX

La muerte en el Judaísmo

Es momento de adentrarse en una nueva religión muy distinta de las estudiadas hasta ahora. Una religión para la que sólo hay un Dios, creador y señor de la Historia, Yahvé, que libera y acompaña a su pueblo elegido, Israel, a lo largo de su acontecer histórico. Una religión que, como todas, se dejará influir por el entorno cultural en que se encuentra, pero que asumirá, como ya se ha dicho, características propias. El judaísmo tiene una larga historia. De hecho la palabra «judaísmo» sólo comienza a usarse después del retorno del exilio babilónico, designando a una comunidad religiosa más que a un estado político, inexistente en ese momento. Una historia ilustrada por una rica y variada literatura, que abarca desde los libros sagrados que los cristianos llaman Antiguo Testamento y los judíos *Tanak*, pasando por una extensa literatura apocalíptica intertestamentaria, hasta desembocar en el rabinismo fariseo que liderará el judaísmo posterior a la debacle del 70 d.C., y que aportará toda una inmensa literatura como la *Misná* y el *Talmud*. En todo lo largo de este recorrido las esperanzas relativas a la muerte y el destino *post mortem* irán variando y se irán enriqueciendo de tal manera que pocas religiones pueden ofrecer una evolución tan grande como la ofrecida por el judaísmo. Este estudio sobre el judaísmo llegará hasta los tiempos en que nazca una nueva secta judía: el cristianismo.

I. **La muerte en el entorno cananeo**

En la región de Canaán (Ugarit-Fenicia y Cisjordania) puede encontrarse también, como en Mesopotamia, Egipto y Grecia, el mito del dios

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

que muere y resucita análogamente a como la vegetación muere en invierno y resucita en primavera. En Ugarit el dios de la vegetación, Baal, es vencido por Mot, el dios de la sequía y de la muerte, aunque no se explicita cómo muere; pero al final Baal o su hijo Aliyan- Baal es reencontrado y liberado, asegurando la fertilidad de la vegetación. La mención de Mot como dios de la muerte es sumamente interesante, pues parece ser el único ejemplo conocido de personificación de la muerte en el Próximo Oriente[1]. Mot finalmente morirá, en una muerte ritual que recuerda la molienda de las semillas y su siembra, a manos de Anat, hermana y esposa de Baal, en un intento de vengar la muerte de su consorte:

> Cogió al divino *Motu*, con un cuchillo le partió, con un bieldo le bieldó, en el fuego le quemó, con piedras de molienda le trituró, en el campo le diseminó. Su carne la comieron, sí, los pájaros, sus trozos los devoraron las aves; la carne a carne fue invitada[2].

Pero Mot no resulta jamás definitivamente vencido, al igual que la muerte a la que representa. Como los dioses de la vegetación, retorna a la vida a los siete años y, de la misma manera que Baal quien logra recuperar su vigor y año tras año se encarna en las nubes y en la lluvia, también Mot año tras año recoge la sustancia de Baal. De esta forma, la vida y la muerte aparecen íntimamente relacionadas. Al mismo tiempo, Yam, el mar, símbolo de las fuerzas caóticas desatadas, amenaza constantemente con invadir la tierra cultivable (simbolizada en Baal) y por eso hay que conjurarle. Pero, como opina G. del Olmo Lete, el duelo Mot-Baal no trata únicamente, aunque sí prioritariamente, el hecho de que la vida vegetal entre en crisis, sino que transciende el reino vegetal-animal y su ciclo agrario. Mot sería la personificación de todas las fuerzas que, de una manera u otra, tienden a destruir la vida. Al provocar la sequía no sólo provoca la muerte de la vegetación sino que pone en peligro la vida de multitud de personas[3]. Por el contrario, Baal representaría a las fuerzas que renuevan y conservan la vida[4].

El *poema de Aqhat* muestra que la inmortalidad es exclusiva de los dioses, para quienes los hombres, mortales, eran sus servidores (*'abd*). La

---

[1] Ll. Duch, *La religiosidad de Israel en su contexto geográfico e histórico*, Madrid (1990) 59.

[2] Traducción de G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid (1981) 227s.

[3] Al igual que en el más tardío himno a Deméter estudiado en el capítulo dedicado a Grecia y Roma.

[4] G. del Olmo Lete, «Mitología y religión de Siria en el II milenio a.C. (1500-1200)», en D. Arnaud, F. Bron, G. del Olmo Lete, J. Teixidor, *Mitología y religión del Oriente Antiguo*, vol. II/2 (Semitas Occidentales); Sabadell (1995) 113.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

diosa Anat, codiciando el arco de Aqhat, le ofrece engañosamente a cambio la inmortalidad (VI, 28), pero Aqhat no se deja engañar mostrándose plenamente consciente de su condición mortal:

> ¡No me mientas, oh Doncella! Para un joven tus embustes son aborrecibles. Más vida, ¿cómo la alcanzará un mortal? ¿Cómo alcanzará un mortal vida duradera? Escayola se verterá [en] mi cabeza, yeso en mi testa; y moriré como los demás. También yo falleceré con certeza (A VI, 25ss)[5].

Anat, ante esta negativa, mata a Aqhat, pero con la intención de revivirle después (B IV, 12. 26), en una nueva versión mítica de la resurrección de la vegetación, como lo muestran las siguientes líneas:

> No le maté sino por su arco. Le maté por sus dardos. Así se me ha dado el arco. Pero a causa de su muerte…, los [fr]utos del verano se agostan, la espiga [en] la cáscara (C I, 14ss)[6].

El padre del difunto Aqhat parece relacionar su muerte con la de Baal, siempre en clave de catástrofe para la vegetación:

> Siete años Baal faltará, ocho el jinete de las Nubes. Sin rocío, sin lluvia; sin brotar de lo hondo; sin dulzura de la voz de Baal (C I, 40ss)[7].

Poco es lo que se sabe sobre el más allá cananeo. En los textos de Ras Shamra los habitantes de la región subterránea son llamados en las inscripciones *refaim*, sombras, como entre los hebreos[8]. Es también el nombre que se da a las sombras de la región de los muertos. El mencionado *Poema de Aqhat* algo dice de las costumbres funerarias. El padre de Aqhat habla de una «ofrenda funeraria en la casa de Baal» (A I, 32), que no especifica en qué consiste, y de la erección de «la estela de sus espíritus [ances]trales, en el lugar sagrado [los protectores de su clan]» (A I, 40ss). Finalmente, ante la muerte de su hijo, exclama:

> Lloraré y lo enterraré, pondrélo en las cavernas de los espíritus de la tierra (C III, 111s. 140)[9].

La arqueología[10] ha demostrado que en Ugarit, al igual que ya se hacía en Mesopotamia y más tarde en la antigua Grecia, se practicaban libaciones

---

[5] Traducción en J.B. PRITCHARD, *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Barcelona (1966)1 45.

[6] *Ibid.*, 149.

[7] *Ibid.*, 150.

[8] H. RINGGREN, «La religión de la antigua Siria», en C.J. BLEEKER-G. WIDENGREN, *Historia Religionum*, vol. I, Madrid (1973) 219. Los *refaim* son mencionados en Gn 14, 5; Dt 2, 20s; 3, 11.13; Jos 17, 16; 2Sam.21, 19.

[9] PRITCHARD, *op. cit.*, 152.

[10] Cf. J.F. HEALEY, «Death in West Semitic Texts: Ugarit and Nabatea» en S. CAMPBELL-A. GREEN (eds.), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, Oxford (1995) 188-191.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

en las tumbas, las cuales se construían frecuentemente debajo de las casas. Es posible también que en las casas hubiera una habitación especial dedicada al culto a los antepasados, como se apunta en el poema *La saga de los Refaim* (KTU 1. 20-22) en el que en un contexto funerario se menciona una *bt ' ikl* o «habitación de los muertos» o «casa de los muertos». De todas maneras esto no está muy claro. Véase el siguiente fragmento, precisamente el estribillo que se repite varias veces:

> [A mi casa] os [invito], [os] convoco [a mi palacio]. En pos de él los Re[faim marcharon], [en pos de] él partieron los [divinales] (KTU 1. 22 II)[11].

Los *Refaim* o *Rapauma* son en principio, en opinión de G. del Olmo Lete[12], «héroes» legendarios de un grupo étnico, muertos y luego divinizados y, por lo tanto, también se les puede llamar «dioses». El poema es una invitación de *Daniilu* a participar en un banquete de los dioses y es posible que sea una conmemoración o exaltación, por no decir «evocación», de estos «héroes» divinizados, una especie de «manes» protectores que «entran en el concilio de los dioses»:

> (Ese primer) día, ¡mira!, y otro los Refaim comieron y bebieron; un tercer y cuarto día, un quinto y sexto día los Refaim comieron y bebieron en la sala del festín de las primicias brotadas del corazón del Líbano (KTU 1. 22 I)[13].

En este sentido, aunque no es seguro, podría tratarse de un texto cúltico-funerario en el que los *Rapauma* serían objeto de un repetido agasajo correspondiente al culto doméstico[14]. También llama la atención el ritual *rp' um* en el que se ofrecían comidas a los muertos, al menos en el caso de los reyes muertos, y que recuerdan a la ceremonia del *kispum* en Mesopotamia, ritual del que ya se habló en su lugar[15].

En definitiva, estas creencias y prácticas funerarias evocan, de alguna manera, las encontradas en Mesopotamia, las cuales también se caracterizaban por una visión pesimista de la vida de ultratumba. A continuación se verá cómo también el antiguo pueblo hebreo participaba de estas ideas, aunque con el paso del tiempo las modificará radicalmente.

---

[11] Traducción de G. DEL OLMO LETE, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid-Barcelona (1998) 171.

[12] G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid (1981) 406.

[13] Traducción de G. DEL OLMO LETE, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid-Barcelona (1998) 173.

[14] G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid (1981) 410-414.

[15] J.F. HEALEY, *op. cit.*, 189s.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

II. **Antropología hebrea**

No es fácil deslindar cuál es la visión hebrea del ser humano y su constitución, pues, al igual que su entorno semítico del que participa en algunas de sus concepciones, su pensamiento no es dado a la abstracción y a la sistematización. Basten de todas formas un breve repaso por sus principales fundamentos, que ayuden a entender mejor su interpretación de lo que le pueda ocurrir al hombre tras su muerte[16].

En primer lugar, debe quedar claro que para la concepción hebrea de hombre lo que la cultura occidental entiende como espiritual y somático están unidos y mezclados. El hombre es, para el Antiguo Testamento, una carne (*basâr*), o «realidad externa carnal», vivificada por un hálito vital, que recibe varios nombres, como *rûaj*, *neshemâh* y *néfesh*.

La carne (*basâr*)[17] es la parte corpórea del compuesto humano. En hebreo no hay término para expresar el «cuerpo», aunque sí para el cadáver (*péguer* o *gufah*). Esta es la razón por la que, para denominar a la parte corpórea, se usa «carne» como contrapuesta a «espíritu» o «fuerza vital» (*rûaj*). También se emplea el término «hueso» (*`étzem*). En sentido traslaticio *basâr* designa también el parentesco entre familiares, ya que se transmite de forma corpórea, y para designar a la humanidad como colectividad se expresa con los términos «carne y sangre» (*basâr wa dâm*). El término «carne» suele ser símbolo de debilidad y flaqueza humanas, pues es efímero[18]. Pero nunca, salvo en Sab 9,15 (libro que no pertenece a la *Tanak* hebrrea) y por influencia helenística, se encuentra en el Antiguo Testamento una contraposición carne-espíritu. Al contrario, *néfesh* y *basâr* aparecen complementándose para designar el compuesto humano. Por ejemplo:

---

[16] Son de gran ayuda al respecto, F. ASENSIO, *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo*, Madrid (1968) 1-21; A. GELIN, *El hombre según la Biblia*, Madrid 1970; H.W. WOLF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander (1988) 19-59; M. GARCÍA CORDERO, *La esperanza del más allá a través de la Biblia*, Salamanca (1992) 107-122; R.A. DI VITO, «Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity», *Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999) 217-238; J. GARCÍA TRAPIELLO, *El hombre según la Biblia. Pensamiento antropológico del Antiguo Testamento*, Salamanca 2002. Una breve introducción a las ideas que en torno a la muerte y al más allá tenía el antiguo pueblo de Israel puede verse en N. VAN UCHELEN, «Death and the After-life in the Hebrew Bible of Ancient Israel», en J.M. BREMER-Th.P.J. VAN DEN HOUT-R. PETERS, *Hidden Futures. Death and Inmortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam (1994) 77-90. Véase también J. J. COLLINS, «Death and afterlife» en J. BARTON (ed.), *The Bibllical World*, vol. II, London- New York (2004) 357-377.

[17] Sobre *basâr* puede verse también, E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (a partir de ahora, DTMAT), vol. I, Madrid (1978) 541-545.

[18] Puede verse: Sal 78, 39; 56,5; Gn 6, 3; Is 31, 3; Jer 17, 5; Job 10, 4; Sir 14, 17-18.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Dios, tú mi Dios, yo te busco, mi ser (*nafshi*) tiene sed de ti, por ti languidece mi cuerpo (*basri*), como erial agotado, sin agua (Sal 63, 2)[19].

En cuanto al «espíritu» o *neshemâh* es el hálito vivificador como en Gn 2, 7 (*nishmat jayyim*) que articula de forma dinámica a la materia inerte tomada de la tierra (*adamâh*):

> Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.

La descripción es antropomórfica, pues es Dios mismo quien insufla en el hombre(‘ *adâm*) ese «hálito vital». La experiencia de que el hombre respira por la nariz y de que cuando deja de respirar muere, es entendida como que Dios mismo le retira el «hálito» recibido. En los textos bíblicos el término más común para designar el hálito vital es *rûaj*,[20] que como el *pnéuma* griego y el latino *spiritus* (*spirare*, soplar, insuflar) es el aire en movimiento[21]. Significa unas veces «viento»[22], su acepción más antigua, y otras, «aliento»[23]. Es la fuerza vital, la que da fortaleza al sujeto viviente. Si el *rûaj* se retira el hombre muere:

> Si escondes tu rostro, desaparecen, les retiras tu soplo y expiran, y retornan al polvo que son (Sal 104, 29).
>
> ¡Respóndeme pronto, Yahvé, que ya me falta el aliento; no escondas tu rostro lejos de mí, pues sería como los que bajan a la fosa! (Sal 143, 7).

En esta situación el cuerpo vuelve al polvo del que se formó y su hálito vital retorna a Dios:

> Y vuelva el polvo a la tierra, a lo que fue, y el espíritu vuelva a Dios que es lo dio (Qoh 12,7)
>
> Si [Dios] sólo prestase atención a sí mismo, si centrase en sí su espíritu y su aliento, el hombre al polvo volvería (Job 34, 14s).

La muerte sería, por tanto, la separación o disociación del *basâr* (carne) y del *rûaj* (hálito vital) en la que cada elemento vuelve a su lugar de origen: la carne a la tierra y el espíritu a Dios. Cuando Elías ruega a Yahvé que devuelva la vida al hijo de la viuda de Sarepta, le pide que le devuelva el aliento que le animaba:

---

[19] Para las citas bíblicas sigo la *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1998. En caso contrario, lo señalaré oportunamente.

[20] Sobre ***rûaj*** véase también, E. JENNI-C. WESTERMANN, DTMAT, II, 914-947.

[21] M. GARCÍA CORDERO, *op. cit.*, 114.

[22] Gn 3, 8; Ex 10, 13. 19.

[23] Gn 45, 27; Jue 15, 19; Miq 2, 7.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Se tendió [Elías] tres veces sobre el niño, y gritó a Yahvé y dijo: «Yahvé, Dios mío, que vuelva la vida (*néfesh*) a su cuerpo». Yahvé escuchó el grito de Elías, y volvió la vida del niño a su cuerpo y revivió (1Re 17, 21. 22)[24].

Este dato es interesante, porque, una vez muerto el niño, su *néfesh* parece que no ha desaparecido, sino que está presente de alguna forma en Dios quien la hace devolver a su cuerpo[25]. No se ha perdido ni destruido. Sin embargo, esta idea acerca de la posibilidad de la permanencia de la *néfesh* en Dios no se ha desarrollado en el Antiguo Testamento, aunque sí otras ideas como se verá más adelante.

Hay otro aspecto, muy interesante, con relación al cadáver que no debe olvidarse. Tocar un cadáver supone contraer impureza. De hecho, el muerto representa el sumo grado de impureza[26]. La Torá es muy explícita al respecto:

> El que toque a un muerto, cualquier cadáver humano, será impuro siete días. Se purificará con aquella agua los días tercero y séptimo, y quedará puro. Pero si no se ha purificado los días tercero y séptimo, no quedará puro. Todo el que toca un muerto, un cadáver humano, y no se purifica, mancha la Morada de Yahvé; ese individuo será excluido de Israel, porque las aguas lustrales no han corrido sobre él: es impuro; su impureza sigue sobre él. Esta es la ley para cuando uno muere en la tienda. Todo el que entre en la tienda, y todo el que esté en la tienda, será impuro siete días. Y todo recipiente descubierto, que no esté cerrado con tapa o cuerda, será impuro. Todo el que toque, en pleno campo, a uno víctima de la espada, o a un muerto, o huesos de hombre, o una sepultura, será impuro siete días (Nm 19, 11-16).

---

[24] La antigua edición de la *Biblia de Jerusalén* traduce «alma» en lugar de «vida».

[25] La idea de un alma preexistente al cuerpo, idea que combatirá el libro de Sabiduría, no se desarrollará hasta más tarde en el judaísmo, como aparece en el Libro de Oraciones Diario Autorizado, donde se dice: «Oh, mi Dios, el alma[*neshamah*] que me diste es pura: tú la creaste, tú la formaste…Tú la preservas en mí; tú has de tomarla de mí. Pero también me la devolverás en el más allá…Oh, Señor, tú que devuelves las almas a los cuerpos de los muertos». En la Cábala se llegó a creer que las almas pueden viajar de un cuerpo a otro en una especie de transmigración llamada *gilgul*. Se creía que renacían sólo las almas merecedoras de castigo, especialmente por pecados contra la procreación o contra las normas sexuales. Una transmigración diferente es el del *ibbur* y el *dibbuk*. El primero es el ingreso de otra alma en la persona para reforzar alguna acción o característica particular. El segundo es un *ibbur* perverso, generalmente el alma de un pecador que posee a otro, quizá algo parecido a los espíritus impuros del Nuevo Testamento. Pero todas estas concepciones son muy posteriores al judaísmo bíblico y desbordan los límites de nuestro estudio. Sobre todo esto puede leerse G.G. SCHOLEM, *Kabbalah*, New York 1974; J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 80ss; H. BLOOM, *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Barcelona (1997) 186-193.

[26] G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Salamanca (1986) 347.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Sin embargo, no se sabe con exactitud el origen y antigüedad de esta norma que se recuerda en un texto tardío como Sir 34, 25 (tampoco perteneciente a la *Tanak*). En Gn 50, donde se narra la muerte y sepultura de Jacob, en ningún momento se tiene en cuenta esta normativa. Normativa que, además, no aparece reflejada en las reglas de pureza de Lv 11-16, que sólo menciona la impureza por contacto con cadáveres de animales ya considerados impuros de por sí antes de morir. En tiempos del profeta exílico Ezequiel parece aplicarse, al menos para los sacerdotes sadoquitas a los que se les permitirá contaminarse al contacto del cadáver de familiares cercanos:

> No se acercarán a un muerto, para no contaminarse, pero por un padre, una madre, un hijo, una hija, un hermano, o una hermana no casada podrán contaminarse. Después de haberse purificado, se contará una semana (Ez 44, 25s).

En relación con la Pascua, el contacto con un cadáver suponía la imposibilidad de celebrarla (Nm 9, 6-7), aunque sí lo podían hacer, como en el caso de aquellos que estaban de viaje, con un mes de retraso:

> Si uno de vosotros o de vuestros descendientes se encuentra impuro por un cadáver, o está de viaje en tierra lejana, también celebrará la Pascua en honor de Yahvé. La celebrarán el mes segundo, el día catorce, entre dos luces. La comerán con panes ácimos y hierbas amargas (Nm 9, 10-11).

La alusión al viaje en tierra lejana puede situarlo en un contexto de diáspora, por lo tanto en período postexílico. De ser esto así, los textos véterotestamentarios que hablan de la impureza al contacto con cadáveres humanos serían todos de la época del destierro o posteriores. Se trataría de una norma impuesta tardíamente, lo que explicaría que no se mencionara y practicara antes[27]. Pero el judaísmo postexílico, especialmente el reflejado

---

[27] Véase R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona (1964) 583; Fr. L. MORIARTY, «Números» en R.E. BROWN-J.A. FITZMYER-R.E. MURPHY, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. I, Madrid (1971) 265. 274. ¿Puede encontrarse en estas normas de pureza relativas al cadáver un trasfondo persa? Recúerdese el gran cuidado que con respecto al cadáver se tenía en la religión zoroástrica, en particular en el *Vendidad-Sadé*. De todas formas, haya cierta influencia o no, es claro que la legislación israelita, al menos la véterotestamentaria, jamás llegó a los extremos y exageraciones del *Vendidad-Sadé*. Sobre las posibles influencias del parsismo en el judaísmo, véase M. GARCÍA CORDERO, «Judaísmo y Parsismo», *Religión y Cultura* 26 (1980) 673-701. Sin embargo, la ley rabínica posterior reflejada en la *Misná* sí fue muy minuciosa al dictaminar qué niveles de contacto con un cadáver eran contaminantes, como se muestra en el tratado *Tiendas*, especializado en la impureza del cadáver. Según este tratado, cantidades ínfimas de un cuerpo muerto, incluso inferiores al tamaño de una aceituna, contaminan, así como la piedra circular que cierra la tumba y la tierra de ésta; incluso la sombra que se ha proyectado sobre un cadáver es capaz de contaminar. Todo esto se puede encontrar sintetizado en el tratado *Nazireato* VII, 3. En

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

en la *Misná*, codificación de la ley oral rabínica terminada hacia el 200 d.C. cuando el partido fariseo llevaba tiempo liderando el judaísmo, muestra un interés muy pormenorizado por las maneras de contaminar que puede tener un cadáver. Tanto es así que, en algunos aspectos, aunque sin llegar a su escrupulosidad, recuerda al *Vendidad-Sadé*, que ya estudiamos detenidamente. Aunque la *Misná* desborda los límites de este estudio, que se centra en las fuentes más primitivas y fundamentales antes de la llegada del cristianismo, cabe citar un texto de la misma que sintetiza perfectamente sus ideas en torno a la contaminación del cadáver:

> Por razón del techo (que puede haber ofrecido el ramaje tupido de un árbol bajo el cual había un trozo de cadáver), por unas ruinas, por el espacio de separación (que circunda a la sepultura), por un país de gentiles, por la piedra que cierra la tumba, por la piedra (de la tumba) en la que se apoya, por un cuarto (de *log*) de sangre, por (el contacto) con una tienda, por un cuarto (de *kab*) de huesos, por objetos que han tocado a un muerto, (...) por todas estas cosas el nazir no ha de cortarse el cabello, pero ha de hacerse asperjar al día tercero y al séptimo (...) (*Nazireato* VII, 3; cf. IX, 2-3)[28].

Pero esto no convertía en impuro al muerto, aunque hubiera fallecido en estado de impureza. Ni siquiera el que moría a causa de una enfermedad de la piel (la cual causaba impureza según Lv 13-14) sufría una separación social total ni perdía enteramente su identidad, como muestra el caso del rey Ozías de Judá, quien, a pesar de quedar leproso y vivir apartado en una residencia hasta el final de sus días, fue enterrado junto con sus antepasados en la Ciudad de David (2 Re 15,5-7).

Se ha visto qué era la muerte y en qué consistía, según la mentalidad hebrea primitiva; pero, ¿a qué se debe su origen? La muerte no es fruto de

---

otro orden de cosas, no comparto la interpretación de J.J. ALARCÓN, «Muerte y ultratumba en el Antiguo Testamento», en M.ª A. ALONSO (coord.) ***Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos***, Valladolid (1999) 105, para quien, refiriéndose a Israel, la impureza contraída al tocar un cadáver sería expresión del miedo a los muertos y a su influencia. De ser esto cierto, no se explican las excepciones mencionadas en Ez 44, 25s, ni el hecho de que el antiguo Israel no tuviera en cuenta este tipo de impureza. Me parece más lógico pensar que la impureza proviene del hecho mismo de tocar un cuerpo sin vida (Yahvé es un Dios de vivos, no de muertos), llamado a la descomposición, algo muy a tener en cuenta por la mentalidad sacerdotal preocupada por lo puro e impuro. Sobre estas cuestiones relativas a la pureza e impureza véase J. L. DE LEÓN, *Levítico*, Bilbao (2006) 25-28.

[28] Traducción de C. DEL VALLE, *La Misná*, Salamanca (1997) 563-564. Como ya se ha dicho en la nota anterior, en el tratado *Tiendas* se desarrolla y amplia toda esta legislación sobre la impureza del cadáver. Además, el tratado *La Vaca Roja* trata sobre la preparación del agua de purificación que se obtenía mezclando las cenizas de la vaca roja con agua, siguiendo las disposiciones de Nm 19, 1-22, y que servía, entre otras cosas, para purificar la contaminación causada por un cadáver.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

unos dioses caprichosos con el hombre, comoen la literatura mesopotámica, de hecho Dios lo crea todo bueno en una creación armónica (Gn 1-2), sino consecuencia de la desobediencia del hombre. Una muerte que se producirá tras una vida llena de dificultades:

> Al hombre le dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás (Gn 3, 17-19).

No obstante, el versículo 19 («hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado») parece describir la muerte como algo natural, aunque el contexto del relato apunta a una consecuencia de la desobediencia humana[29]. De todas formas, no faltan textos donde la muerte es descrita como el final natural de la existencia, el destino inevitable para todos los hombres[30]:

> Tú [dice Yahvé a Abram] en tanto irás en paz con tus padres, serás sepultado en buena ancianidad (Gn 15, 15).

> Expiró, pues, Abrahán y murió en buena ancianidad, viejo y lleno de días, y fue a juntarse con su pueblo (Gn 25, 8)[31].

> No temas la sentencia de la muerte, recuerda tu origen y tu destino. Ésta es la sentencia del Señor para todos, ¿por qué rechazar la voluntad del Altísimo? Aunque vivas diez, cien o mil años, en el abismo nadie te lo discutirá (Sir 41, 3-4).

De lo que no puede caber duda es que el Antiguo Testamento presenta la muerte como antítesis de la vida, don de Yahvé[32]. El Eclesiástico o Sirácida (Sir 38, 16-23) recomienda guardar luto por el muerto, pero una vez pasado éste anima a consolarse y olvidarse de él, pues tras la muerte se pierde la memoria y la aflicción por el difunto puede acarrear la muerte. No tiene sentido llorar siempre a quien ya ha dejado de existir y no retornará:

> No olvides que no hay retorno, al difunto no le aprovecha tu tristeza, y te harás daño a ti mismo. «Recuerda mi sentencia, que será también la tuya: a mí me tocó ayer, a ti te toca hoy». Cuando un muerto descansa,

---

[29] Como acertadamente apunta E.H. MALY, «Génesis» en *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. I, Madrid (1971) 74. Ver también, J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander (1986) 73.

[30] M.A. KNIBB, «Life and death in the Old Testament», en R.E. CLEMENTS, *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge (1991) 403.

[31] Véanse también Gn 35, 29; 49, 29. 33.

[32] J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *op. cit.*, 74.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

deja que descanse su memoria, consuélate de él, porque ha dejado de existir (Sir 38, 21-23)[33].

Si no se retorna al morir, ¿qué es lo que le espera al difunto? Ese será el tema del siguiente apartado.

III. **El inframundo hebreo: el shêol**

Al igual que sus vecinos mesopotámicos y que los antiguos griegos, los hebreos creían que algo perduraba después de la muerte, aunque sólo fuera en forma espectral, como nos lo indica el episodio de la pitonisa de Endor y la evocación del difunto Samuel:

> La mujer respondió a Saúl: «Veo un espectro (*elohim*) que sube de la tierra» (1Sm 28, 13).

De hecho, parece que la práctica de la nigromancia no era extraña entre los antiguos hebreos, como indican no sólo el episodio mencionado de la pitonisa de Endor sino también las reiteradas prohibiciones bíblicas a esta práctica[34], incluso probablemente en tiempos postexílicos[35]. En estos casos

---

[33] El caso del hijo adulterino de David que acaba de morir evoca una lección semejante cuando David dice que no tiene sentido ayunar cuando ya ha muerto su hijo pues éste ya no volverá (2 Sm 12, 19-23). Por otro lado, la Torá prohibe los ritos de lamento a los muertos: Lv 19, 27-28; 21, 5; Dt 14, 1. Jr 16, 4-7, en otro contexto, también parece condenar este tipo de ritos. Sobre las prácticas de duelo en el antiguo Israel, véanse X. HUANG THI PHAM, *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, Sheffield 1999, y S. M. OLYAN, *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions*, Oxford 2004..

[34] Lv 19, 31; 20, 6. 27; Dt 18, 12; 1Sm 28, 3. 9; 2 Re 23, 24.

[35] Is 65, 2-4; cf. A. JEFFERS, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden-New York-Köln (1996) 168, quien opina que si esta práctica no se menciona en Ex 20, 22-23, 33, el llamado Código de la Alianza, no es tanto porque no existiera, sino porque su práctica era muy común y asociada al culto a los muertos. Se condenaría esta práctica cuando se la asoció al culto de un dios. Por su parte, A.F. SEGAL, «Life After Death: The Social Sources» en St.T. DAVIS-D. KENDALL-G. O'COLLINS (edd.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press, Oxford (1997) 91, entiende el *elohim* de 1Sam 28, 13 como plural, refiriéndose a varios «dioses» o «jueces sobrenaturales» de los cuales Samuel sería uno. Sin embargo, desde mi punto de vista, no queda claro que en los textos donde se prohibe la nigromancia lo sea porque se esté adorando a otros dioses. Quizá más bien deba entenderse la prohibición como un intento de evitar el culto a los muertos, un culto que podría destruir la estricta exclusividad de la veneración debida a Dios, como opina M. NOTH, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca (1985) 69. Véanse también Ll. R. BAILEY, Sr., *Biblical Perspectives on Death*, Philadelphia (1985) 32-36; J.L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Estella (1992) 43-47. E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield (1992) 146-151, considera que las reformas centralistas del culto y del sacerdocio de tiempos de Ezequías y Josías prohibían más la nigromancia realizada a través de intermediarios que las consultas

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

el difunto evocado recibe a veces el nombre de *'ob*, término que podría traducirse por «fantasma, espectro, ánima, espíritu»[36], y que aparece estrechamente unido a la palabra hebrea *yidd'eônî* [37], traducida generalmente como «nigromante».[38]

En cualquier caso, evocados o no, estos espectros llevan una existencia apagada y somnolienta en una región tenebrosa y subterránea llamada *shêol*. Allí descenderán también los patriarcas:

> Voy [Jacob] a bajar en duelo al *shêol* donde mi hijo [José](Gn 37, 35).
>
> No bajará mi hijo [Benjamín] con vosotros, pues su hermano está muerto y sólo me queda él. Si le ocurre cualquier desgracia en ese viaje que vais a hacer, entonces haríais bajar mi vejez angustiada al *shêol* (Gn 42, 38).

A los muertos, como ya se ha dicho, se les llama *refaim*, palabra que parece derivar de la raíz *rafah*, «ser débil», y que por tanto se podría traducir como «débiles», los que están flácidos, sin fuerzas[39], el estado propio de los que moran en el *shêol*. Pero *refaim* también era el nombre que recibían los habitantes legendarios del norte de Transjordania, raza de gigantes y héroes luchadores[40]. Seguramente su antecedente sean los *rapáuma* (*rpum*) cananeos, y que designaban a los espíritus de los reyes muertos o a los héroes divinizados, y a los que se rendía culto[41]. Con el tiempo, acabaría

---

personales y el cuidado a los muertos. Por otro lado, esta legislación contra la nigromancia favorecía también los intereses del gobierno central, pues servía para romper las fidelidades ancestrales de los clanes, como también opina J. BLENKINSOPP, «Deuteronomy and the Politics of Post-Mortem Existence», *Vetus Testamentum* 45 (1995) 1-16. Gn 31, 19ss nos habla de los *teraphîm*, que eran figurillas que representaban a los antepasados muertos, ídolos familiares que se transmitían de padres a hijos y que significaban la cohesión del grupo. En 2 Re 23, 24; Ez 21, 26; Os 3, 4 son considerados como instrumentos idolátricos y, por tanto, condenados.

[36] L. ALONSO SCHÖEKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid (1994) 37.

[37] Lv 19, 31; 20, 6; Dt 18, 11; 1 Sm 28, 3. 9; Is 8, 19, entre otros.

[38] W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento.*, vol. II, 220; A. JEFFERS, *op. cit.*, 172. Esta palabra *'ob* debió tener una compleja evolución, designando primero al espíritu de un difunto que podía ser evocado, más tarde a un objeto fabricado que recordaba al *'ob* y al que se pensaba entraba el espíritu del difunto forzado por un ritual, y finalmente se creyó que el espíritu entraba en el adivino y hablaba a través de él, de forma que la palabra acabó designando al adivino; cf. J.L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Estella (1992) 43, n. 51.

[39] M. GARCÍA CORDERO, *La esperanza del más allá a través de la Biblia*, Salamanca (1992) 94, nota 3; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. II, Madrid (1975) 218-219. Más datos sobre los *refaim* en F. ASENSIO, *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo*, Madrid (1968) 96-102.

[40] Gn 14, 5; 15, 20; Dt 2, 11. 20; 3, 11. 13; Jos 12, 4; 13, 12; 17, 15.

[41] G. del OLMO LETE, *op. cit.* en nota 3, pp. 297-305.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 33

Representación del mundo y el *shêol* según el antiguo Israel

designando a todos los muertos del *shêol*[42], en una especie de democratización de la muerte, y con un claro intento, por parte de la fe israelita, de deslindarse de las creencias escatológicas de los cananeos.

¿Pero qué era exactamente el *shêol*?[43]. Sintéticamente puede describirse de la siguiente manera:

---

[42] Is 14, 9; 26, 14. 19; Sal 88, 11; Prov 2, 18; 9, 18; Job 26, 5; Sal 49, 15-21.

[43] Varias son las etimologías propuestas para esta palabra : a) La derivada de la raíz *sha`al* que significa «pedir» o «interrogar», por lo que su sentido haría referencia al lugar donde están los muertos para interrogarles acerca de la vida y el porvenir, como en el episodio mencionado de la evocación del difunto Samuel(1 Sm 28, 13s). También, en relación con «pedir», convertiría al *shêol* en la región que pide más muertos o donde sus moradores piden más ofrendas. b) La derivada de la raíz *shâal*, «cavar». En tal caso el *shêol* sería una región hueca, excavada. c) La derivada de su posible relación con la palabra sumeria *shucara*, la región donde habitaba Tammuz en el inframundo de los muertos. Se trataría, entonces, de un término estereotipado proveniente del trasfondo mesopotámico. Los LXX lo traducen por *Hades*, la región de los muertos griega que, como vimos, era muy semejante al inframundo mesopotámico. Para esto, cf. R. CRIADO, «La creencia popular del Antiguo Testamento en el más allá», *XV Semana Bíblica Española*, Madrid (1955) 23-25; M. GARCÍA CORDERO, *op. cit.*, 95-96; L.I.J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*, Rome (1970) 165-169.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

a. Se trata de una región subterránea y oscura, tierra del olvido más absoluto, sin retorno:

> Pero si Yahvé [dice Moisés] obra algo portentoso, si la tierra abre su boca y los traga con todo lo que les pertenece, y bajan vivos al *shêol*, sabréis que esos hombres han despreciado a Yahvé (Nm 16, 30; cf. Ez 26, 19-20).
>
> Pide para ti una señal de Yahvé tu Dios en lo profundo del *shêol* o en lo más alto (Is 7, 11).
>
> ¡Qué breves los días de mi vida! Aléjate de mí, déjame gozar un poco de consuelo antes de que marche, y ya no vuelva, al país de tinieblas y de sombras, al país oscuro y en desorden, donde la misma claridad parece sombra (Job 10, 20-22).
>
> Me ha hecho morar en tinieblas, como a los muertos de antaño (Lm 3, 6).
>
> ¿Haces acaso maravillas por los muertos, o se alzan las sombras para darte gracias? ¿Se habla en la tumba de tu amor, de tu lealtad en el lugar de perdición (*Abbadón*)? ¿Se conocen en las tinieblas tus maravillas o tu justicia en la tierra del olvido? (Sal 88, 11-13).
>
> Como nube que se esfuma y pasa, el que baja al *shêol* ya no sube (Job 7, 9).

b. Allí van todos los difuntos, sin excepción alguna:

> Sé que me devuelves a la muerte, al lugar donde se citan los vivientes (Job 30, 23).
>
> ¡Ciertamente es traidora la riqueza! ¡Es hombre fatuo y nada conseguirá el que abre sus fauces como el *shêol*; como la muerte, él nunca se sacia, reúne para sí a las naciones, acapara para sí los pueblos todos! (Hab 2, 5).
>
> No obstante, encontramos dos excepciones muy especiales: las de Henoc y Elías:
>
> Henoc anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó (Gn 5, 24; cf. Sir 44, 16).
>
> Esto es lo que sucedió cuando Yahvé arrebató a Elías en la tempestad hacia el cielo [...] Iban caminando y hablando, y de pronto un carro de fuego con caballos de fuego los separó a uno del otro. Elías subió al cielo en la tempestad(2 Re 2, 1-11).

Pero no pasan de ser más que eso, excepciones que en nada permiten sustentar al hebreo antiguo una esperanza *post mortem*. De hecho, recuerdan, salvando las distancias, a los casos de algunos héroes griegos que son arrebatados por los dioses, librados de la muerte y transportados a las Islas

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

de los Bienaventurados, mencionados por Hesíodo, pero que tampoco dejaban de ser, a los ojos de sus contemporáneos, excepciones a una norma en la que tampoco cabría esperanza alguna después de la muerte[44].

c. Sus habitantes experimentan un estado somnoliento, en igualdad de condiciones para todos, y despreocupado de los vivos:

> Porque tú eres nuestro Padre, que Abrahán no nos conoce, ni Israel nos recuerda (Is 63, 16).
>
> Medran sus hijos y no se entera[el difunto en el *shêol*]; son despreciados y no lo advierte. Sólo siente el dolor de su carne, tan sólo se lamenta por su vida [*néfesh*] (Job 14, 21.22).
>
> ¿Por qué no morí antes de nacer o salí del vientre ya cadáver?... Ahora reposaría en paz, ahora dormiría tranquilo, con los reyes y consejeros de la tierra que se hacen construir mausoleos... Allí [en el *shêol*] acaba la agitación de los malvados, allí reposa ya la gente sin fuerzas. Hasta los prisioneros descansan en paz, sin oír más los gritos del capataz. Allí van a parar pequeños y grandes, allí el esclavo se libra de su dueño (Job 3, 11-19).

Sin embargo, aunque la muerte sea deseable para un hombre sufriente y aparentemente abandonado por Dios, como es el caso de Job, en condiciones normales, y ante un panorama tan sombrío para el difunto, la vida es siempre preferible a la muerte[45]:

> Mientras uno sigue unido a todos los vivientes hay algo seguro, pues vale más perro vivo que león muerto. Los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada, y no hay ya paga para ellos, pues se perdió su memoria. Se acabaron hace tiempo su amor, su odio y sus celos, y no tomarán parte nunca jamás en todo lo que pasa bajo el sol (Qoh 9, 4-6)[46].

d. Finalmente, en el *shêol* no se puede establecer vínculos con Dios, aunque éste tenga poder incluso sobre esta región de los muertos:

---

[44] Este aparente paralelismo con los héroes griegos, de los que ya se habló en el capítulo III, no significa que tengamos que ver, en relación a los jueces bíblicos como Débora, Miriam, Josué, Gedeón y otros, una especie de culto a los héroes practicado por los antiguos hebreos, como opina A. LODS, *Israel desde los orígenes hasta mediados del siglo VIII (a. de C.)*, México (1956) 188-190. W. EICHRODT, *op. cit.*, 221-225, critica acertadamente esta visión del culto a los antepasados y a los héroes en el pueblo hebreo.

[45] Como también se nos recuerda en la *Odisea* XI, 488-491, en boca de Aquiles; texto que ya mencionamos en su lugar.

[46] Aunque el mismo Qohélet o Eclesiastés parece reconocer que, ante la cruda realidad de las injusticias, es preferible la suerte de los muertos (Qoh 4,1-3). Pero se trata del tema de la retribución, del que ya hablaremos más adelante.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Si subo hasta el cielo, allí estás tú[Yahvé], si me acuesto en el *shêol*, allí estás (Sal 139, 8)[47].
>
> Que el *shêol* no te alaba ni la Muerte[*mot*] te glorifica, ni los que bajan al pozo esperan en tu fidelidad (Is 38, 18)[48].
>
> Abre, Señor, tus ojos y mira que no son los muertos en la tumba, cuyos cuerpos quedaron sin vida, los que dan gloria y hacen justicia al Señor, sino los de ánimo colmado de aflicción, los que caminan encorvados y extenuados, los de ojos apagados y los de estómago hambriento, ésos son los que te dan gloria y hacen justicia, Señor (Bar 2, 17.18)[49].

Posiblemente la ya mencionada prohibición de la práctica de la nigromancia tenga algo que ver con esta idea de que los muertos no pueden mantener vínculos con Dios. El dejar clara esta idea sirve para desmitologizar, y también para desmotivar, la práctica de la nigromancia y el culto a los muertos. ¿Sin Dios qué poder tendrían los muertos por sí solos? Aunque quizá fuera esto un arma de doble filo: la escatología cananea, de alguna manera, incorporaba el difunto a la divinidad, lo que no hacía y rechazaba la israelita, dejando a sus fieles un tanto desamparados en este sentido y provocando posiblemente, sin quererlo, la tentación del recurso a las prácticas cananeas.

Como se ve, el *shêol* no pasa de ser un lugar sombrío al estilo del inframundo mesopotámico, y en el que no cabe lugar para la esperanza *post mortem*, ni siquiera para el justo. El tardío Sirácida lo deja muy claro:

> La larga enfermedad desconcierta al médico, y quien hoy es rey mañana morirá. Y cuando un hombre muere, recibe como herencia lombrices, bichos y gusanos (Sir 10, 10-11)[50].

No debe extrañar, por tanto, que la única esperanza para el hebreo fuera una descendencia numerosa, la tierra y, por supuesto, el alejar lo más posible el momento de su separación de Dios en el momento de la muerte. Las promesas no se centran en la supervivencia del individuo tras la muerte, y en comunión con Dios, sino en el futuro del pueblo en la tierra. Esto conllevará con el tiempo un problema de difícil resolución: el problema de la justa retribución.

IV. **El problema de la retribución y su repercusión post mortem**

Visto el panorama que, según la antigua concepción hebrea, le espera al hombre en el más allá, la pregunta es obvia. ¿Cómo se cumple la justicia

---

[47] Ver también Am 9, 2; Job 26, 6; Prov 15, 11.

[48] Ver también Sal 6, 5; 30, 10.

[49] Ver también Qoh 17, 27; Job 14, 14.

[50] El libro de Sirácida no afirma ningún tipo de esperanza *post mortem*, a pesar de que en Sir 11, 26 se dice que el Señor pagará a cada uno según su conducta el día de la muerte.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

retributiva de Dios respecto de los hombres, un tema fundamental de la fe judía y que sostiene que Dios castiga el pecado y premia la virtud en esta vida[51]? El tema ha sido ampliamente tratado en muchas obras y comentarios a los libros sapienciales, que son los que fundamentalmente plantean esta cuestión[52]. Así simplemente se esbozarán las principales líneas maestras del problema, para después entroncar con el tema que aquí ocupa, el de la muerte:

1.° Durante mucho tiempo va a predominar la certeza de que el malvado, tarde o temprano, tendrá su castigo, y el justo su premio, en la historia, con lo que no se cuestiona la retribución divina *pre mortem*. El libro de los Proverbios, cuyo editor es del siglo III a.C. aunque recoge colecciones de proverbios muy antiguas entre otras más recientes[53], va a ser el prototipo de esta visión un tanto ingenua que parece obviar la realidad cotidiana[54]:

> Seguro que el malvado no quedará impune, mas la estirpe de los justos se salvará (Prov 11, 21).
>
> Ninguna desgracia alcanza al justo, los malvados están llenos de miserias (Prov 12, 21)[55].

El Salmo 37, que refleja el tiempo y la esperanza del retorno del exilio y del que selecciono unos versículos, es también un claro exponente de esta visión:

---

[51] Los textos al respecto son abundantes. Véanse, entre otros, Gn 24, 35; 12, 16; 13, 2. 5; 26, 12-14; 30, 43; 31, 9; Lv 26, 3-13; Dt 6, 10-12; 28, 1-14; 1Re 3, 13; 4, 21. 24; 1Cron 29, 12. 14. 16; Ez 16, 16-19; Tob 4, 19-21; Sal 37, 3. 29; 112, 2-3. 5; Job 1, 2. 10.

[52] Puede verse también, F. ASENSIO, *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo*, Madrid (1968) 157-214.

[53] L. ALONSO SCHÖKEL-J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, Madrid (1984) 103-106; J. VÍLCHEZ, *Sabiduría y sabios en Israel*, Estella (1995) 84-86.

[54] A pesar de que el libro de Proverbios no ofrece alusión alguna a ningún tipo de supervivencia *post mortem*, tema que no le preocupa dados su fe tradicional y su confianza absoluta en la retribución en vida, la literatura rabínica no tendrá inconveniente en servirse de este libro, como de cualquier otro del Antiguo Testamento, para defender la doctrina de la resurrección. Así, por ejemplo, en el tratado *Berajot* 15b del *Talmud de Babilonia*, podemos leer lo siguiente: «¿Qué significa (...) el versículo que dice: *Hay tres cosas que nunca se sacian... el sepulcro y la matriz estéril* [Prov 30, 15-16]? ¿Qué tiene que ver el sepulcro con la matriz? Es para enseñarte que el sepulcro recibe y devuelve del mismo modo que recibe y devuelve la matriz. Se deduce(...) que si la matriz recibe en silencio y devuelve con ruido, con mayor razón devolverá con ruido el sepulcro, que recibe con ruido. Esta es la refutación a los que niegan que la resurrección de los muertos figura en la Torá». Traducción de A.J. WEISS, *El Talmud de Babilonia*, vol. I (*Tratado Berajot*), Buenos Aires (1968) 116.

[55] Los textos que reflejan esta idea son abundantes en Proverbios: Prov 13, 9. 21s; 14, 11. 19; 15, 6. 25; 17, 13; 21, 12; 22, 4; 24, 15-16. 19-20.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> No te acalores por los malvados, ni envidies a los que hacen el mal, pues pronto se secan como el heno, como la hierba tierna se marchitan (vv.1-2).
>
> Encomienda tu vida a Yahvé, confía en él, que actuará; hará brillar como luz tu inocencia, y tu honradez igual que el mediodía (vv.5-6).
>
> Desiste de la ira, abandona el enojo, no te acalores, que será peor; pues los malvados serán extirpados, mas los que esperan en Yahvé heredarán la tierra (vv. 8-9).

En este salmo se repiten insistentemente las siguientes ideas que sirven para resumir esta visión: a) El justo no debe inquietarse por los aparentes éxitos de los impíos pues, tarde o temprano, reciben su castigo: la eliminación; b) El que confía en Yahvé, el que es justo, siempre recibe su premio: la herencia de la tierra, la continuidad y bienestar de su estirpe; c) En última instancia es Yahvé quien castiga al impío y premia al justo[56]. Esta forma, un tanto ingenua, de ver las cosas no va a desaparecer a pesar de la existencia de épocas y textos en los que se la cuestiona. De hecho, perdurará incluso después de haber entrado en crisis, en tiempos muy posteriores como es el caso del Eclesiástico o Sirácida del siglo II a.C. que mantendrá íntegra y sin modificaciones esta doctrina[57].

Pero muy probablemente dos factores van a condicionar que esta visión optimista de la retribución se torne problemática:

a) La experiencia cotidiana no sólo del pueblo sino del individuo israelita es que muchas veces no se produce la justa retribución en esta vida. Durante un tiempo, y alimentadas por las promesas proféticas, las esperanzas mesiánicas referidas a una restauración de la dinastía davídica, ayudaron a solapar esta realidad[58]. *Isaías* 9, 1-7 era uno de los textos emblemáticos de esta esperanza escatológica:

> El pueblo que andaba a oscuras vio una luz grande. Los que vivían en tierra de sombras, una luz brilló sobre ellos. Acrecentaste el regocijo, hiciste grande la alegría. Alegría por tu presencia, cual la alegría en la siega (…) Porque el yugo que les pesaba y la pinga de su hombro —la vara de su tirano— has roto, como el día de Madián (…) Porque una criatura nos ha nacido, un hijo se nos ha dado. Estará el señorío sobre su hombro, y se llamará su nombre «Maravilla de Consejero», «Dios Fuerte», «Siempre Padre», «Príncipe de la Paz» (…), y la paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino (…), el celo de Yahvé Sebaot hará eso.

---

[56] Como dice M. NOTH, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca (1985)122, n. 236, «premio y castigo se presentan aquí sucintamente como vida y muerte respectivamente».

[57] Sir 2, 10; 9, 12; 11, 12-28; 16, 6-23; 17, 15-24; 33, 1-2; 35, 18. 22.

[58] Esta esperanza mesiánica, de carácter davídico, alentada principalmente por los profetas, auguraba tiempos mejores tras la restauración escatológica de la monarquía davídica: 2 Sm 7, 11-16; Gn 49, 8-12; Is 7, 13-14; 9, 1-7; 11, 1-9; Miq 5, 1-5, 5; Ez 34, 11s; Jer 23, 3s.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Esta esperanza en la que el pueblo, como colectividad, confiaba se desvaneció, al menos temporalmente, por el exilio babilónico (587-538 a.C.) y la dominación persa (538-333 a.C.) que supusieron el fin definitivo de toda autonomía política.

b) Un segundo factor, contemporáneo al exilio, surgió con el mensaje profético de Jeremías y Ezequiel. Se acabaron los tiempos donde la mentalidad colectivista del pueblo de Israel implicaba el castigo del pecado «hasta la cuarta generación» (Ex 20, 5) y la suerte del individuo quedaba, para bien y para mal, diluida en la del pueblo. Los profetas mencionados insistirán en la responsabilidad individual (Jr 31, 19-20; Ez 18, 2-3. 20), rompiendo con la tradición anterior[59]. Es lógico pensar que, unido a este «descubrimiento» de la responsabilidad individual, se produce una revalorización del individuo y, por lo tanto, de su problemática, que no puede quedar encubierta dentro de la suerte (o desgracia) de la colectividad del pueblo. De esta manera, la doctrina de la justa retribución debía dar respuesta no ya sólo a la suerte de Israel, sino en particular a la suerte de cada israelita, máxime si era justo.

2º) Será en este contexto donde la reflexión de la literatura sapiencial israelita, o al menos parte de ella, cuestione la doctrina tradicional de la retribución, particularmente los libros de Job y Qohélet. El primero será Job, cuyo libro se puede fijar en torno al siglo V a.C.[60], una obra de valor intemporal que muestra el escándalo dramático del hombre justo que sufre injustamente y que se declara inocente (Job 9, 21; 13, 23). Este Job rebelde llega a acusar duramente a Dios:

> Soy inocente; no me importa la vida, desprecio la existencia; pero es lo mismo —os lo juro—: Dios acaba con inocentes y culpables. Si una calamidad siembra muerte repentina, él se burla de la desgracia del inocente; deja la tierra en poder de los malvados y venda los ojos a sus gobernantes: ¿quién sino él lo hace? (Job 9, 21-24)[61].

Aunque más adelante (Job 40, 4-5) parece retractarse en base a la pequeñez del hombre, Job roza aquí la blasfemia porque: 1º) No sólo rechaza la doctrina de la justa retribución y 2º) desprecia su propia vida, sino que 3º) acusa a Dios de regodearse del sufrimiento del inocente y 4º) le acusa

---

[59] Tradición reflejada principalmente, además de en Ex 20, 5, en Ex 34, 7; Nm 14, 18; Dt 5, 9 y Sal 79, 8.

[60] Así opinan, entre otros, L. ALONSO SCHÖKEL/ J.L. SICRE, *Job. Comentario teológico y literario,* Madrid (1983) 75 y J. VÍLCHEZ, *Sabiduría y sabios en Israel*, Estella (1995) 181. V. MORLA, *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella (1994) 148, más comedido, lo sitúa entre el siglo VI y el III a.C. En cualquier caso, el período postexílico parece ser el marco más adecuado.

[61] Sigo en este caso la traducción de L. ALONSO SCHÖKEL/ J.L. SICRE, *op. cit.*, 173.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

de dejar deliberadamente el poder en manos de los malvados. ¿Puede haber un texto bíblico que sea más antibíblico que éste? ¿El conjunto de la Biblia no ha defendido siempre precisamente todo lo contrario de lo que dice Job aquí?[62].

Este escándalo que Job resuelve, aunque no satisfactoriamente, acogiéndose al misterio incomprensible de Dios ante el cual el hombre debe enmudecer (Job 42, 3-6), tampoco será resuelto por un Qohélet (siglo III a.C.) que, aunque menos existencial y dramático, tampoco aceptará la doctrina tradicional de la retribución[63]:

> En mi vano vivir, de todo he visto: honrados perecer en su honradez, y malvados envejecer en su maldad (Qoh 7, 15; cf. 8, 10).
>
> Pues bien, un absurdo se da en la tierra: Hay honrados tratados según la conducta de los malvados, y malvados tratados según la conducta de los honrados. Digo que éste es otro absurdo (Qoh 8, 14).

Además de esta incredulidad ante la justa retribución en vida, Qohélet enfatiza que el destino de todos los hombres es tristemente el mismo:

> Y nada saben los hombres de amor ni de odio: todo les resulta absurdo. Como el que haya un destino común para todos, para el justo y para el malvado, al puro y el manchado, el que hace sacrificios y el que no los hace, lo mismo el bueno que el pecador, el que jura como el que tiene reparo en jurar. Eso es lo peor de todo cuanto pasa bajo el sol: que haya un destino común para todos (Qoh 9, 1-3; cf. 3, 19s; 6, 6).

Qohélet no parece acusar a Dios como lo hace Job, pero su pesimismo es radical; más vale perro vivo que león muerto:

> Mientras uno sigue unido a todos los vivientes hay algo seguro, pues vale más perro vivo que león muerto. Los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada, y no hay ya paga para ellos, pues se perdió su memoria[64]. Se acabaron hace tiempo su amor, su odio y sus celos, y no tomarán parte nunca jamás en todo lo que pasa bajo el sol (Qoh 9, 4-6).

---

[62] Creo que el aspecto blasfemo y escandaloso de este texto no ha sido suficientemente subrayado, pero no es éste el lugar para hablar de ello.

[63] Puede verse una sencilla sistematización de la opinión que tiene Qohélet sobre la muerte en A. GONZÁLEZ NÚÑEZ, *Qohelet, el Sabio desengañado*, Bilbao (1996) 81-99. Mucho más detallada, y centrada en la influencia de la sabiduría egipcia, es la obra de S. BURKES, *Death in Qoheleth and Egyptian Biographics of the Late Period*, Atlanta, Georgia 1999.

[64] Aquí encontramos en hebreo un juego de palabras entre *skr* (recompensa, paga) y *zkr* (recuerdo, memoria). En Qoh 1, 11 y 2, 16 se insiste también en el tema del olvido.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Puede sintetizarse lo que dice Qohélet en estos textos con los siguientes enunciados:

1.° La experiencia dice que en vida no se da siempre el cumplimiento de la justa retribución.
2.° El destino es el mismo para todos los hombres, independientemente de su catadura moral o religiosa. Ese destino es la muerte.
3.° No se puede esperar ningún tipo de recompensa, ni de castigo, después de la muerte, ya que ella termina con todo. Es decir, no hay absolutamente nada después de la muerte.
4.° Por lo tanto, mejor estar vivo que muerto[65].
5.° El recuerdo de la persona fallecida no es suficiente… pues se acaba olvidando.
6.° Dios, al no pertenecer a la esfera de lo «que se hace bajo el sol», no entra en el juicio negativo de Qohélet.

¿Qué solución ofrece Qohélet a este dilema de la muerte y de la falta de retribución? Hay que decir que, como Job, ninguna que sea satisfactoria. Ante el vacío y vanidad de todo lo que sucede «bajo el sol» al hombre sólo le queda disfrutar de los pequeños placeres de la vida que Dios le otorga como un don:

> No hay mayor felicidad para el hombre que comer y beber, y disfrutar en medio de sus fatigas. Yo veo que también esto es don de Dios, pues ¿quién come y quién bebe, si él no lo permite? (Qoh 2, 24-25; cf. 3, 12s. 22; 5, 17; 8, 15; 9, 7-9).

> Anda, come con alegría tu pan y bebe de buen grado tu vino, que Dios está ya contento con tus obras. Viste ropas blancas en toda sazón, y no falte perfume en tu cabeza. Vive la vida con la mujer que amas, todo el tiempo de tu vana existencia que se te ha dado bajo el sol, ya que tal es tu parte en la vida y en las fatigas con que te afanas bajo el sol (Qoh 9, 7-9).

Este último texto, ¿no recuerda acaso la invitación que se vio hacía la tabernera del *Poema de Gilgamesh* (X 3, 6-14) a su protagonista, quien buscaba afanosamente, e inútilmente, la inmortalidad? Pero en *Qohélet* hay una diferencia esencial: mientras en el texto mesopotámico, y en otros de la misma cultura, la mortalidad del hombre fue capricho de los dioses y a los hombres sólo les queda un disfrute al margen de aquéllos, en Qohélet,

---

[65] Homero refleja esta misma idea de una manera preciosa cuando el espectro de Aquiles se aparece a su amigo Ulises y le dice: «No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron» (*Odisea* XI, 488-491).

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

al menos, el disfrute de esos placeres no es a pesar de Dios, sino, todo lo contrario, don que él otorga a los hombres[66].

No obstante, y como es evidente, la crisis provocada, o mejor dicho, desvelada, por Job y Qohélet siguió abierta.

V. La resurrección corporal y la inmortalidad del alma como solución al problema de la retribución

Algo se estaba moviendo en Israel cuando Job y Qohélet cuestionan la retribución tradicional y sin embargo ésta se sigue manteniendo posteriormente en algunos sectores como muestra el libro del *Eclesiástico* (o *Ben Sira*). Como se verá en el siguiente apartado, esto no es más que reflejo de una pluralidad de interpretaciones de los textos sagrados llevadas a cabo por los estudiosos de la Torá, los «piadosos» (*hassidim*) de los que saldrán movimientos como el esenismo y el fariseísmo, durante el período comprendido entre el fin de la dominación persa y los comienzos del helenismo. Probablemente ya antes del libro de Daniel, Israel empezó a especular con la resurrección de los muertos, creencia que se hará más popular con las persecuciones seleúcidas desatadas principalmente por Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), quien pretendió helenizar al pueblo judío[67]. Era obvio que la perspectiva tradicional de la retribución, ni las aportaciones de Job y Qohélet, podían satisfacer a un pueblo que veía cómo muchos de sus miembros sufrían prisión, tortura e incluso la muerte por mantenerse fieles a Yahvé.

Será en este contexto cuando pueda encontrase la primera referencia bíblica, que no judía como se verá en el apartado siguiente, a la creencia en

---

[66] J. DE SAVIGNAC, «La Sagesse du Qoheleth et l'épopée du Gilgamesh», *Vetus Testamentun* 28 (1978) 318-323; Gr. OGDEN, *Qohelet*, Sheffied (1987) 51; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, Philadelphia (1987) 162; G. RAVASI, *Qohélet*, Bogotá (1991) 201s; J. VÍLCHEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, Estella (1994) 362; A. GONZÁLEZ, *Qohelet, el Sabio desengañado*, Bilbao (1996) 122, subrayan que en Qohélet esos goces son don de Dios, o bien reconocen que, a pesar del sustrato común al Poema de Gilgamesh o a otros textos, Qohélet tiene sus diferencias. Otros autores, sin embargo, mencionan el paralelismo de Gilgamesh pero sin referirse a esta importante diferencia, como son los casos de R.E. MURPHY, «Eclesiastés(Qohelet)» en R.E. BROWN-J.A. FITZMYER-R.E. MURPHY (edd.), *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. II, Madrid (1971) 520; de R.B.Y. SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes*, New York (1974) 246; y de C.L. SEOW, *Ecclesiastes*, New York (1997) 306. Otros autores ni siquiera citan el paralelo de Gilgamesh, como es el caso de A.G. WRIGHT, «Eclesiastés (Qohelet)» en *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1990; de T.A. PERRY, *Dialogues with Kohelet*, Pennsylvania 1993; y de A. BONORA, *El libro de Qohélet*, Barcelona-Madrid 1994.

[67] M.A. KNIBB, «Life and death in the Old Testament» en R.E. CLEMENTS, *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Pesrpectives*, Cambridge (1991) 408, considera improbable que la creencia en la resurrección sólo apareciera en tiempos de Daniel, aunque no entra en más detalles.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

la vida después de la muerte, y en particular a la resurrección. La del libro apocalíptico de Daniel[68]:

> En aquel tiempo surgirá Miguel, el gran Príncipe que se ocupa de tu pueblo. Serán tiempos difíciles como no los habrá habido desde que existen las naciones hasta ese momento. Entonces se salvará tu pueblo, todos los que se encuentren inscritos en el libro. Muchos de los que descansan en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para vergüenza y horror eternos. Los maestros brillarán como el resplandor del firmamento y los que enseñaron a muchos a ser justos, como las estrellas para siempre (Dn 12, 1-3).

Este importantísimo texto se ha servido de otros tres de Isaías, que son los siguientes:

> Aquel día el germen de Yahvé será magnífico y glorioso, y el fruto de la tierra será la prez y ornato de los bien librados de Israel. A los restantes de Sión y a los que quedaren de Jerusalén, se les llamará santos; serán todos los apuntados como vivos en Jerusalén (Is 4, 2-3).
>
> Revivirán tus muertos, tus cadáveres se resurgirán; despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras (Is 26, 19).
>
> Y en saliendo, verán los cadáveres de aquellos que se revelaron contra mí; su gusano no morirá, su fuego no se apagará, y serán el asco de todo el mundo (Is 66, 24).

Sin embargo, ninguno de los textos isaianos apunta a nada que no sea una esperanza escatológica referida a la totalidad del pueblo de Israel[69].

---

[68] En opinión de P.L. REDDITT, «Daniel 11 and the Sociohistorical Setting of the Book of Daniel», *Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998) 463-474, los miembros del grupo responsable del libro de Daniel posiblemente conocieron los años de favor real de Antíoco III, período considerado por ellos como bueno, mientras el pueblo permanecía fiel a la Ley. Pero las persecuciones de Antíoco IV cambiarían su visión del rey extranjero benefactor. En ese orden de cosas, sólo Dios podría arreglar la situación.

[69] A este respecto, M.A. KNIBB, *op. cit.*, 408-409, se hace de eco de las dificultades de estos y otros textos véterotestamentarios, especialmente de Isaías y de los Salmos. Más optimista, R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. II, Madrid (1999) 794-802, considera que Isa 24-27, compuestos entre los años 300-221 a.C., son obra de un grupo de clase baja que defendía una escatología universal (con juicio incluido) y una escatología individual, en la que una fe embrionaria en la resurrección quedaba inscrita en la actuación liberadora universal de Dios (Is 25, 8). F. LÓPEZ PARDO, *La torre de las almas. Un recorrido por los mitos y creencias del mundo fenicio y orientalizante a través del monumento de Pozo Moro*, Madrid (2006) 174-176, también sostiene que textos como, entre otros, Sal 16,10-11; 17,15; 57,4-8; Is 17,14; 26,14, apuntan a una creencia en la vida después de la muerte. Pero esto es difícil de sostener, especialmente porque, de ser tan evidente esta creencia, su uso hubiera sido mucho más frecuente y claro en dicho libros y en el conjunto de otras obras bíblicas contemporáneas, y no es así.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

No se trata de resurrecciones individuales. Is 66, 24 sólo dice que los enemigos de Israel seguirán muertos para siempre (cf. Is 26, 14). Daniel indica que también éstos resucitarán… para el «horror» (*direon*)[70]. Lo que no queda claro es el sentido de «muchos» (*rabbîm*), que implicaría, para algunos autores, que sólo una parte de los justos, pero también una parte de los impíos resucitarán[71]. G. Aranda sostiene el autor está pensando en aquellos que fueron protagonistas en la confrontación producida por la política de Antíoco IV[72]. Según otros autores, el texto no estaría oponiendo «vida eterna gloriosa/vida eterna ignominiosa», sino «vida eterna/ignominia eterna». De esta manera, Dn 12, 1-3 sólo estaría hablando de la resurrección de unos privilegiados, en particular un grupo de maestros que predican exitosamente la conversión (los *máskilim*)[73]. Es interesante notar el énfasis del autor del libro de Daniel en colocar en un lugar privilegiado a los *máskilim* en lugar de los posibles guerreros muertos en combate por defender la fe yahvista (a diferencia, por ejemplo, del culto a los héroes propio de los tiempos de Homero y Hesíodo, del que se habló en su lugar).

En cualquier caso, aquí se encuentra el primer texto de todo el Antiguo Testamento que habla de una creencia real en la resurrección personal y diferenciada, aunque todavía no universal.

En una línea parecida, el libro segundo de los Macabeos (2 Mac 7, 7. 9. 11. 14. 23. 36), no incluido en la Biblia hebrea, la *Tanak*, por haber sido escrito en griego, insistirá en la resurrección de los cuerpos para entrar en una vida eterna cuya índole no se describe. La resurrección conlleva unos rasgos más materialistas que en el libro de Daniel y sólo se limita a los mártires judíos:

> Al llegar a su último suspiro [el segundo hermano mártir] dijo: «Tú [el rey Antíoco IV], criminal, nos privas de la vida presente, pero el Rey del mundo, a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna» (...) Cerca ya del fin decía así [el cuarto hermano mártir]: «Es preferible morir a manos de hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él; para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida (2 Mac 7, 9. 14).

---

[70] Esta palabra sólo aparece dos veces en todo el Antiguo Testamento: en Is 66, 24 y en Dn 12, 2. Precisamente los textos que estamos comentando.

[71] Como opina M. García Cordero, *La esperanza del más allá en la Biblia*, Salamanca (1992) 159.

[72] G. Aranda, *Daniel*, Bilbao (2006) 159.

[73] Así opinan la mayoría de autores; entre otros, A.-M. Dubarle, «La esperanza de una inmortalidad en el Antiguo Testamento y en el judaísmo», *Concilium* 60 (1970) 37; L. Alonso Schökel-J.L. Sicre, *Profetas*, vol. II, Madrid (1980) 1298; J.L. Ruíz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander (1986) 98; M.-É. Boismard, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?*, Bilbao (1996) 26.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

En 2 Mac 12, 43-45 se afirma la creencia en que se puede ayudar, mediante sacrificios y oraciones, a los difuntos en el más allá y se espera la resurrección de los caídos en el campo de batalla por causa de la religión. En este libro cobrará especial relevancia la noción, por primera vez en todo el Antiguo Testamento, de la creación *ex nihilo*, es decir, de la nada (2 Mac 7, 28). No se trata solamente de la primera declaración explícita de que Dios creó el universo de la nada, un concepto demasiado abstracto que no era propio de la mentalidad semita con la que se escribió siglos atrás Gn 1, 1-2, 4a[74], sino también de la condición de posibilidad de que los muertos, cuyos cuerpos fueron reducidos a la nada, puedan resucitar. El mismo Dios capaz de crear el universo entero de la nada es el que es capaz de, también casi desde la nada, «recrear», resucitar a los muertos.

Es importante destacar dos ideas importantes en torno a esta visión novedosa de la resurrección que aparece en el libro de Daniel y en *2 Macabeos*. Primero, que la resurrección en ningún momento aparece vinculada a los ciclos de la naturaleza, sea el ciclo solar o el de la regeneración de la naturaleza, como así aparecía en los casos de Dummuzi, Osiris, Baal y Deméter, sino que aparece vinculada al tema de la retribución y de la justicia divinas. En este sentido, sólo Yahvé, el Dios único de Israel, es el artífice de la misma. Segundo, que ni en *Daniel* ni en *2 Macabeos*, se pone el acento en el castigo hacia los infieles o injustos, los cuales simplemente permanecerán muertos para siempre, sino en la justa retribución y en el premio de los justos o fieles.

No queda claro cuál pudo ser la influencia cultural que recibió el judaísmo palestiniense de este período y que le llevó a la noción de la resurrección corporal. Además de la evidente influencia que ejerció la necesidad de resolver el problema de la justa retribución que hemos planteado anteriormente, se puede señalar también la de la religión irania que también creía en la resurrección. Pero es necesario apuntar que no hay una identificación total entre ambas concepciones escatológicas. Mientras para Zarathustra la resurrección, de carácter universal, era entendida como una transformación o recreación total del universo y como exigencia cósmica del principio radical dualista, por el que todo mal será destruido, para Israel la resurrección, en un principio exclusiva para los justos mártires, es consecuencia de la justicia retributiva de Yahvé quien al final de los tiempos restaurará un

---

[74] Pero la cultura semita podía entender el concepto de nada en un sentido figurado. El caos informe del que habla Gn 1, 1 bien podría «traducirse» en nuestra cultura como «nada». Por otro lado, el hecho de usarse en el Antiguo Testamento el verbo ***bará*** para indicar la acción creadora exclusiva de Dios como única y distinta de toda creación del hombre, ¿no está indicando, de alguna manera, que Dios creó el universo de la nada, es decir, de una manera de la que el hombre jamás sería capaz de crear?

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

reino de justicia a través de Israel. Además, la resurrección irania no es la reanimación de un cadáver, como lo es para los judíos palestinienses, sino una re-creación a base de la unión de los elementos de la fuerza vital[75]. Las diferencias, por tanto, son serias, lo que indica que pudo haber influjo iranio pero no una asimilación absoluta.

Pero el judaísmo no se acaba en Palestina. La diáspora judía, y en concreto la alejandrina influida por la filosofía griega, también aportará una nueva perspectiva al tema de la muerte. Sus máximos exponentes son el libro de *Sabiduría*, el cual intentará dar cumplida respuesta a las objeciones de *Job* y *Qohélet* afirmando el señorío de Dios sobre el individuo y la historia (Sab 1-6)[76], y en Filón de Alejandría, al que se aludirá en el capítulo siguiente, al tratarse de un autor contemporáneo al cristianismo naciente.

El libro de la Sabiduría, atribuido a Salomón pero del siglo I a.C., es un libro escrito en Alejandría e influenciado por el helenismo. El hecho de haber sido escrito en griego lo excluyó de la *Tanak* hebrea y entra en la Biblia católica como uno de los deuterocanónicos, lo mismo que *2 Macabeos*. Pero no por ello dejará de ser un libro netamente judío, aunque aportará una nueva perspectiva diferente a la que acabamos de ver. Adoptará la antropología helénica, dualista, pero sólo en parte[77]. Aceptará la existencia de dos principios, la *psiqué*, o alma y que es el principio espiritual, y el *soma*, o cuerpo del que se deberá liberar el alma. Pero el autor del libro de Sabiduría no aceptará, como sí lo hace el helenismo, dos de sus postulados fundamentales:

1º) Que el alma sea preexistente, «divina» de alguna manera, y exista separada antes de ser aprisionada en el cuerpo. Y no lo hará porque, fiel a la tradición judía, considera al único Dios como creador de todo el universo, lo que incluye al alma (Sab 8, 19-20; 15, 1). Y ese mismo Dios creador lo es de la vida (Sab 1, 13-14), no de la muerte que entró por el pecado y envidia del diablo (Sab 2, 22-25), en una clara reminiscencia de Gn 3:

---

[75] Sobre esto, M. GARCÍA CORDERO, *La esperanza del más allá a través de la Biblia*, Salamanca (1992) 171-175.

[76] V. D'ALARIO, «La réflexion sur le sens de la vie en SG 1-6. Une réponse aux questions de Job et de Qohélet» en N. CALDUCH-BENAGES- J. VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*, Leuven (1999) 313-329.

[77] Ciertamente se hace difícil conjugar la clásica antropología unitaria hebrea con las nuevas concepciones heredaras del helenismo y que adopta el libro de Sabiduría, pero también es cierto que el autor de este libro parece consciente de ello. De ahí su aparente ambigüedad que ha provocado diversas interpretaciones, las cuales se pueden ver en J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander (1988)52-59, quien defiende rotundamente el carácter unitario de la antropología de Sabiduría. Véase también J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Estella (1990)97-105; M. GARCÍA CORDERO, *La esperanza del más allá a través de la Biblia*, Salamanca (1992) 177-192.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Él lo creó todo para que subsistiera (…), no hay en ellas[las criaturas] veneno de muerte ni el abismo (lit. «Hades») reina sobre la tierra, porque la justicia es inmortal. Pero los impíos invocan a la muerte con gestos y palabras; haciéndola su amiga, se perdieron; se aliaron con ella y merecen ser sus secuaces (Sab 1, 14-16).

2º) Tampoco aceptará, consecuentemente con lo anterior, que la muerte sea sólo un proceso natural y ocasión de la liberación del alma, inmortal por sí misma. Para el autor de *Sabiduría* si el hombre está llamado a la incorruptibilidad (*aphtharsía*) no lo es por la propia naturaleza del alma, sino porque Dios lo determinó así al crear al hombre a su imagen (Sab 2, 23), en otra reminiscencia esta vez de Gn 1, 26-27[78]. Compárese esta interpretación con la de Sir 17, 1-3 donde, sin esperanza en la otra vida, también se habla del hombre creado a imagen de Dios, pero creado mortal a fin de cuentas, ya que Dios lo formó de la tierra y a ella retornará. El desarrollo producido por la interpretación de Sabiduría es evidente.

Dos conceptos nuevos, respecto a la literatura judía palestiniense escrita en hebreo, aporta el libro de Sabiduría: el de incorruptibilidad (*aphtharsía*), y el de inmortalidad (*athanasía*). Ambos son de origen helénico. El término *aphtharsía* quizá lo tome el autor de Sabiduría de los epicúreos, cuyas doctrinas parece querer refutar en Sab 2, 1-5. Su significado propio es «incorrupción» y en la práctica sinónimo de «inmortalidad» (*athanasía*). Los epicúreos lo aplicaban a los dioses que, aunque corporales, gozaban de la cualidad de la incorrupción y, por tanto, de una existencia sin fin[79]. Lógicamente, para el autor de Sabiduría este término no es aplicable

---

[78] En este sentido es interesante el artículo de K. MARTIN HOGAN, «The Exegetical Background of the Ambiguity of Death in the Wisdom of Solomon», *Journal for the Study of Judaism* 30 (1999) 1-24. Según esta autora, a partir de la exégesis de Gn 1-4, el libro de Sabiduría y Filón parecen tener la idea de la muerte como un concepto ambiguo, al menos en Sabiduría. El mismo término es usado para referirse a la muerte del cuerpo, común a todos, y a la muerte del alma, destino del malvado. Se interpreta el castigo de Adán, Eva y Caín, los cuales no mueren física ni directamente tras su pecado, como el de una muerte espiritual. Esto quizá permitió la popularización de la idea de que hay que temer más a la muerte del alma que a la del cuerpo. De opinión parecida ya era M. KOLARCIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6. A Study of Literary Structure and Interpretation,* Roma 1991, quien afirmaba que el autor de Sabiduría cuando habla de la muerte que Dios no hizo y que entró en el cosmos a través del diablo no se refiere a la condición mortal del ser humano, común a todos los seres humanos, sino a la muerte última que separa al hombre de Dios, siendo ésta, y no el enemigo ilusorio de la mortalidad, el auténtico enemigo que debe ser evitado amando la justicia y buscando la sabiduría de Dios.

[79] El término *aphtharsía* también será usado más tarde, hacia el 40 d.C., por el apócrifo 4 Macabeos para referirlo al alma (4 Mac 9, 22; 17, 12). Este libro defiende también la inmortalidad del alma de los mártires (4 Mac 7, 3; 14, 5-6; 16, 13; 18, 23), pero no la del cuerpo, y su supervivencia en un mundo futuro junto a Dios y los patriarcas (4 Mac 7, 19; 9, 8; 16, 15; 17, 18). Prácticamente contemporáneo a esta obra, Filón de Alejandría también mantendrá

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

a unos dioses en quienes no cree, dada su fe monoteísta, y lo aplica a todo ser humano, con el fin de indicar el designio que Dios ha querido otorgar libremente al ser humano (Sab 2, 23; cf. 6, 18. 19). Como ya ha quedado dicho, esa incorrupción o incorruptibilidad quedó truncada por el pecado. En cuanto al término *athanasía*, el cual sólo aparece en todo el Antiguo Testamento en Sabiduría (Sab 3, 4; 4, 1; 8, 13. 17; 15, 3), tiene dos acepciones en nuestro autor: la de fama imperecedera, en sentido de memoria o recuerdo entre los vivos aun después de la muerte (y ese es el sentido probable de Sab 4, 1 y 8, 13), y la de pervivencia individual y personal después de la muerte física (el sentido de Sab 3, 4 y 15, 3).

Esa inmortalidad, que al venir de Dios la convierte en un don y no en una cualidad innata al alma humana, la cual es creada por Dios, sólo será privilegio de las almas justas (Sab 3, 1. 3. 7; 4, 7; 5, 15). Lo que supone dos cosas: que los cuerpos no resucitan (a diferencia de *Daniel* y *2 Macabeos*)[80] y que los impíos se quedarán en el *sheôl*, pero sufriendo (Sab 4, 19; 5, 3; 17, 20), lo que no se decía del *sheôl* hasta entonces. Sin embargo, se dirá de los justos en un texto que habla del juicio universal y de un eón futuro, más que terrenal[81]:

---

un dualismo semejante al platónico, aunque con matices. El cuerpo es también considerado como la cárcel del alma (cf., entre otros, *De migratione* Abrahami 9; *De somniss* 138-139; *De confusione linguarum* 77-79; *De gigantibus* 13-15) y el alma, que debe librarse del cuerpo, es equiparada a los ángeles (*De gigantibus* 16). Aquí tengo que mostrar mi discrepancia con la afirmación de M. García Cordero, *op. cit.*, 207, n. 47, referente a que «Filón, a pesar de que considera el alma como prisionera del cuerpo, admite la resurrección de los cuerpos (*De gigant.* 3; *De Abraham* 44; *De confusione linguarum* 17)». Absolutamente de ninguna de las citas mencionadas por M. García Cordero se puede deducir que Filón asumiera la resurrección de los cuerpos.

[80] Como opina M.-E. Boismard, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?*, Bilbao (1995) 86. A.F. Segal, «Life After Death: The Social Sources» en St.T. Davis-D. Kendall- G. O' Collins (edd.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford (1997) 102, considera que mientras los judíos nacionalistas que no aguantaban la dominación extranjera adoptaban la categoría de resurrección corporal (Daniel y 2 Macabeos), los que aprendían la cultura griega adoptaban la noción platónica de la inmortalidad del alma(Sabiduría). Aunque, desde mi punto de vista, habría que matizar esto último. Como ya he dicho, el libro de Sabiduría no acepta sin más la visión platónica del alma, ya que niega que ésta sea inmortal por sí misma. Es creada por Dios y llamada a la inmortalidad como don divino. Por otro lado, quizá sea simple distinguir entre judíos que no aceptan la dominación extranjera y los que adoptan elementos de la cultura griega. El contexto de libros como Daniel y 2 Macabeos no es el mismo que el de Sabiduría, y éste no es precisamente, como se ve en Sab 1, 16-2, 24; 11-19 entre otros, un libro que obvie las exigencias de la justicia. Más aún, es claro que para el libro de Sabiduría el camino para alcanzar la *athanasía* es la *dikaiosine* (justicia), como muestra F. Raurell, «From ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ to ΑΘΑΝΑΣΙΑ (Wis 1, 1. 15)» en N. Calduch-Benages- J. Vermeylen, *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*, Leuven (1999) 331-349.

[81] Como opina J. Vílchez, *Sabiduría*, Estella (1990) 182-183. Se trata de un texto relativo al juicio que el Nuevo Testamento desarrollará posteriormente.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> En el día del juicio resplandecerán y se propagarán como el fuego en un rastrojo. Gobernarán naciones, dominarán pueblos y el Señor reinará eternamente sobre ellos (*Sabiduría* 3, 7-8).

Sab 5, 15-16 sintetiza la doctrina del libro de Sabiduría sobre su noción de lo que le espera al justo tras la muerte:

> Los justos, en cambio, viven para siempre; encuentran su recompensa en el Señor, y el Altísimo cuida de ellos. Por eso recibirán un reino distinguido y una hermosa diadema de manos del Señor.

La unión con Dios para siempre será, por tanto, el premio *post mortem* de los justos.

VI. **La muerte en la literatura intertestamentaria y en Qumrán**

El libro de Daniel será para esta literatura que anda a caballo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, especialmente para los libros apocalípticos, el «vademécum de sus especulaciones escatológicas»[82]. Pero esta afirmación hay que matizarla, porque, tanto en los llamados apócrifos del Antiguo Testamento, especialmente *Henoc*, como en algunos textos de Qumrán, se encuentran referencias a la resurrección más antiguas de las ofrecidas por Daniel y 2 Macabeos, y que se podrían remontar hasta el siglo III a.C., lo que demuestra, como ya se ha apuntado antes, que la aceptación de esta creencia en Israel, o en alguno de sus círculos, es anterior a ambos libros véterotestamentarios, los cuales se limitan a plasmarla, y no a inventarla o descubrirla. La idea de la resurrección, por tanto, no surgió durante las persecuciones seleúcidas ni las guerras macabeas, sino antes, aunque parece que éstas provocaron su generalización.[83]

Hecha esta salvedad que no minusvalora el influjo del libro de Daniel, es de destacar la influencia que también ejercieron el helenismo, sobre todo su antropología dualista y su concepto de alma inmortal, y el pensamiento iranio, en particular su escatología dualista que contraponía las fuerzas del bien, finalmente victoriosas, con las fuerzas del mal. Ambos dualismos, antropológico y escatológico, revolucionaron la literatura intertestamentaria y qumránica, lo mismo que hicieron en parte con *Daniel*, *2 Macabeos*

---

[82] A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I, Madrid (1984) 356.

[83] J. TREBOLLE, «La Biblia en Qumrán: Textos bíblicos y literatura parabíblica» en A. PIÑERO-D. FERNÁNDEZ (eds.), *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Córdoba (1994) 119-120. Véanse también, para un estudio mucho más detallado sobre la apocalíptica y escatología de este período, D.S. RUSSELL, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, Minneapolis 1992; R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. II, Madrid (1999) 782-835.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

y *Sabiduría*, lo que no significó, ni mucho menos, una aceptación total de todos sus postulados, ya que la fe en el Dios único y creador, lleno de misericordia y justicia, fue la clave desde la que se pulían o corregían todo tipo de influencias foráneas.

Se podría decir, quizá simplificando demasiado, que el helenismo influyó más en el judaísmo de la diáspora, proclive a aceptar el concepto de inmortalidad del alma y a creer en un reino espiritual transcendente donde el alma de los justos se encontrará con Dios, mientras que el dualismo escatológico iranio lo hizo más sobre el judaísmo palestiniense, más nacionalista y tendente a pensar el fin de los tiempos como un combate entre el bien, representado por el Israel fiel, y el mal, las naciones paganas o *kittim*, a la vez que defensor de una resurrección corporal en un reino mesiánico terrenal. En cualquier caso, la distinción no es radical, pues puede encontrarse tanto influencias helénicas como iranias en un mismo libro, como es el caso del *Libro de los Jubileos*. De hecho, la escatología irania supera el nacionalismo del judaísmo palestiniense y es universalista, lo que también influirá en el judaísmo de la diáspora, que admitirá también la salvación futura de no judíos justos.

Dada la abundancia de libros apócrifos sólo es posible limitarse, casi telegráficamente, a apuntar las ideas principales de los más significativos, antes de pasar a estudiar los textos de Qumrán[84].

1. *Muerte y escatología en la literatura intertestamentaria*

El *Libro de los Jubileos*, del que se encontraron doce copias en Qumrán y cuyo autor es de finales del siglo III a.C. o principios del II a.C., abogará por una escatología nacionalista en la que Israel, si es fiel a la ley de Moisés[85], será restaurado y devuelto a su tierra, mientras las otras naciones serán derrotadas (*Jubileos* 1, 4b-26; 5, 17; 8, 19; 23, 26-32). Todos los individuos, gentiles e israelitas, serán juzgados por Dios, pero sin especificarse el cuándo ni el cómo, aunque se deja claro que, en una antropología

---

[84] Puede verse una síntesis de las perspectivas que ofrece la literatura intertestamentaria en relación a nuestro tema en Ll. R. BAILEY, Sr., *Biblical Perspectives on Death*, Philadelphia (1985) 75-85, y en M. GARCÍA CORDERO, *op. cit.*, 195-229, esta obra más completa. Más breve, pero también valiosa, es la presentación de S.E. PORTER, «Resurrection, the Greeks and the New Testament» en S.E. PORTER-M.A. HAYES-D. TOMBS (eds.), *Resurrection*, Sheffield (1999) 61-65.

[85] El mismo *Libro de los Jubileos* establece una serie de pecados «para muerte», que imposibilitan la salvación al israelita (21, 22; 26, 34): no observar el precepto de la circuncisión, no guardar el sábado, practicar o permitir matrimonios mixtos, no observar la Pascua, buscar daño contra otro israelita, comer carne con sangre, el incesto con la mujer del padre y la idolatría.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

claramente dualista, los pecadores serán condenados al *shêol* como lugar de castigo, y el espíritu de los justos gozará de la felicidad mientras el cuerpo reposa en la tierra:

> El juicio de todos quedó establecido y escrito en las tablas celestiales, sin injusticia(…)Nada hay en los cielos y en la tierra, en la luz y en la tiniebla, en el *sheôl*, el abismo y lo oscuro, cuyo juicio no esté establecido, escrito y grabado. Hay sentencia acerca de todo, pequeño y grande; lo grande según su magnitud, y lo pequeño según su pequeñez: juzgará a cada uno según su conducta (*Jubileos* 5, 13-15)[86].

> No quedará ningún hombre que coma sangre o la derrame sobre la tierra, ni permanecerá su descendencia y posteridad viva bajo el cielo, sino que irá al *sheôl* y bajará al lugar de castigo; a la tiniebla del abismo serán relegados todos con mala muerte (*Jubileos* 7, 29; cf. 22, 22)[87].

> Sus huesos[de los justos]descansarán en la tierra, su espíritu se alegrará sobremanera, y sabrán que existe un Señor que cumple sentencia y otorga clemencia a los centenares y miríadas que lo aman (*Jubileos* 23, 31)[88].

En *Los Testamentos de los Doce Patriarcas*, obra del judaísmo alejandrino compuesta entre el 200 y el 174 a.C., aunque sufrió posteriormente adiciones o interpolaciones cristianas[89], se defiende una resurrección por pasos en la que primero resucitarán los patriarcas y después todos los hombres, unos para gloria y otros para oprobio. Seguirá el juicio que dará a Israel y a los gentiles su merecido y en el que se establecerá el reino definitivo cuya capital será la nueva Jerusalén, idea que aparecerá también en Qumrán. Para el *Testamento de Aser* la retribución *post mortem* será inmediata tras la muerte y referida al alma. Estos son los principales textos, libres de interpolaciones cristianas, que dan muestra de todo esto:

> Luego, volverán a la vida Abrahán, Isaac y Jacob; y mis hermanos y yo seremos jefes de nuestras tribus en Israel (…) Habrá un solo pueblo del Señor y una lengua; no existirá ya el espíritu engañoso de Beliar, porque será arrojado al fuego para siempre jamás. Los que hayan muerto en la tristeza resucitarán en gozo, y los que hayan vivido en pobreza por el Señor se enriquecerán; los necesitados se hartarán; se fortalecerán los

---

[86] Traducción de F. CORRIENTE/A. PIÑERO en A. DÍEZ MACHO, *Los Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II, Madrid (1983) 95.

[87] *Ibid.*, 102.

[88] *Ibid.*, 137s.

[89] Para una introducción a esta obra, cf. A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I, Madrid (1984) 265-270; la introducción de A. PIÑERO en la misma obra, vol. V, Madrid (1987) 11-28, y G. ARANDA PÉREZ-F. GARCÍA MARTÍNEZ-M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella(1996)356-363.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

débiles, y los muertos por el Señor se despertarán para la vida (*Testamento de Judá* 25, 1-5)[90].

Ahora, hijos míos, no os entristezcáis por mi muerte ni quedéis postrados con mi marcha, pues resurgiré entre vosotros como un guía en medio de vuestros hijos (…) Pero sobre los impíos hará caer Dios un fuego y los hará perecer para siempre (*Testamento de Zabulón* 10, 1-3)[91].

Entonces veréis a Henoc, Noé, Sem, Abrahán, Isaac y Jacob resucitados, a la derecha, llenos de júbilo. Entonces resucitaremos también nosotros, cada uno en su tribu. Entonces resucitarán todos, unos para la gloria, otros para la deshonra. Juzgará el Señor, en primer lugar, a Israel por las impiedades contra él cometidas. Entonces juzgará también a las gentes (*Testamento de Benjamín* 10, 6-9)[92].

A la vida sucede la muerte; al honor, la deshonra; al día, la noche, y a la luz, las tinieblas. Todas las cosas están bajo el día, y las justas bajo la vida. Por ello a la muerte le aguarda la vida eterna (…) Porque al final de los hombres muestra su justicia, siendo conocidos por los ángeles del Señor de Beliar. Pero si el alma se marcha turbada, es atormentada por el mal espíritu a quien sirvió con sus concupiscencias y malvadas obras. Pero si lo hace tranquilamente y con alegría, llega a conocer al ángel de la paz, quien la conduce a la vida eterna (*Testamento de Aser* 5, 2-6, 6)[93].

Un libro fundamental para esta cuestión es el *Henoc* etiópico, también llamado *1Henoc*[94]. Se trata de una obra compleja formada por cinco libros: el «Libro de los vigilantes» (caps. 1-36, del siglo II a.C., y más antiguo que el libro de Daniel), el «Libro de las parábolas» (caps. 37-71, escrito entre mediados del siglo I a.C. y finales del I d.C.)[95], el «Libro de la astronomía» (caps. 72-82, del siglo III a.C.), el «Libro de los sueños o animales simbólicos» (caps. 83-90, del 164 a.C.) y el «Libro de las semanas y carta a Henoc» (caps. 91-105, quizá de tiempos de Alejandro Janeo, 100-64 a.C.).

---

[90] Traducción de A. PIÑERO en A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. V, Madrid (1987) 87s.

[91] *Ibid.*, 103.

[92] *Ibid.*, 156s.

[93] *Ibid.*, 134s.

[94] Para las cuestiones introductorias de este libro, A. DÍEZ MACHO, vol. I, 227-240, 359-362, 374-379; F. CORRIENTE-A. PIÑERO, vol. IV, 13-37, y G. ARANDA-F. García-M. PÉREZ, 273-292.

[95] Hoy día la opinión más generalizada es que se trata de una obra del siglo I d.C., cf. G. ARANDA-F. GARCÍA-M. PÉREZ, 278, aunque no faltan quienes siguen manteniendo una datación más antigua, entre el 100-64 a.C., como es el caso de A. DÍEZ MACHO, vol. I, 238s, mientras que F. CORRIENTE-A. PIÑERO, vol. IV, 23, se curan en salud dando un margen «entre mediados del siglo I a.C. y finales del I d.C.».

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 34

Tumba de una familia judía en Hierápolis (período romano)

En el llamado «Libro de los vigilantes» (6-36) se describe el *shêol* no ya como el lugar donde residirán para siempre todos los muertos, como en toda la tradición véterotestamentaria, sino como un lugar o estado intermedio para los justos y un lugar de castigo para los pecadores. Está dividido en cuatro secciones (22, 2-13), de las cuales las dos primeras son para los justos, quienes tras cierto tiempo saldrán para recibir su recompensa eterna en otro lugar, mientras los pecadores que sufrieron penas en vida se quedarán allí y los pecadores que no las sufrieron irán a la *gehenna*, lugar del tormento del fuego o infierno que se hará común en este tipo de literatura[96], a sufrir un castigo peor (caps. 26-27):

---

[96] Este término no aparece como tal en el Antiguo Testamento, y originalmente fue un topónimo. Se trataba de un barranco situado al sur de Jerusalén y conocido como «Valle del Hinnón» (*gê-hinnóm*; Jos 15, 8b; 18, 16b), propiamente «Valle del hijo de Hinnón» (Jos 15, 8a; 18, 16a) o «Valle de los hijos de Hinnón» (2 Re 23, 10), y en el que se sacrificaban niños en tiempos de Ajaz y Manasés (2 Re 16, 3; 21, 6), razón por la que Josías declaró al lugar inmundo (2 Re 23, 10). Actualmente se denomina Wadi er-Rabâbi. Sobre el significado que ha ido adquiriendo en la literatura judía y en el Nuevo Testamento, pueden consultarse Ch. MILIKOWSKY, «Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts», *New Testament Studies* 34 (1988) 238-299; V. VILAR HUESO, «La Gehena, el seno de Abraham y el juicio particular en la literatura judía» en V. VILAR HUESO, *En torno a la Biblia. Arqueología, exégesis e historia (Homenaje de la Facultad de Teología, de la Casa de Santiago (Jerusalén), del Real Colegio «Corpus Christi»)*, Valencia (1992) 269-303; D.F. WATSON, «Gehenna» en D.N. FREEDMAN(ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. II, New York (1992) 926-928, y O. BÖCHER, «geenna», en H. BALZ-G. SCHNEIDER(eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca (1996) 719-721.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

> Vida se dará a los elegidos por sus frutos, y será trasplantado[el árbol aromático] al norte, a lugar santo, en la casa del Señor, Rey Eterno. Entonces se alegrarán con júbilo y se regocijarán; en el lugar santo entrarán con su aroma en sus huesos y vivirán sobre la tierra una larga vida, como vivieron tus padres en sus días, sin que les alcance pesar, dolor, tormento ni castigo (25, 5-6)[97].
>
> Este valle maldito es para los malditos hasta la eternidad: aquí serán reunidos todos los que profieren por sus bocas palabras inconvenientes contra Dios y dicen duras cosas de su gloria. Aquí los reunirán y aquí será su suplicio, y en los últimos tiempos tendrá lugar el espectáculo del justo juicio contra ellos, ante los justos, por la eternidad. Ahí bendecirán todos los días los que han obtenido misericordia al Dios de la gloria, Rey Eterno: en los días de su juicio lo bendecirán por la misericordia de que los hizo partícipes (27, 2-4)[98].

Está claro que para el «Libro de los vigilantes» la resurrección será para todos, aunque sólo los justos israelitas vivirán una felicidad mesiánica terrenal (5, 9; 10, 17). Sería éste, por tanto, un testimonio más antiguo que el de Daniel a favor de la resurrección. La misma idea de una resurrección para todos está presente en el «Libro de las parábolas», que insistirá en el juicio del Mesías, tras una resurrección corporal de todos, israelitas y no israelitas (51, 1)[99], y en el «Libro de los sueños», el cual, en una perspectiva más universalista, incluye también a los gentiles justos entre los que resucitarán a la felicidad mesiánica terrenal (90, 33). Únicamente el «Libro de las semanas y carta a Henoc» parece dar a entender que sólo resucitarán las almas de los israelitas justos para ascender al cielo y gozar de una felicidad espiritual eterna:

> Y ahora llamaré a los espíritus de los buenos, (que son) la generación de la luz, y transfiguraré a los que nacieron en las tinieblas, los que en su carne no recibieron honor, como merece su fe. Situaré en una luz brillante a los que amaron mi santo nombre y los pondré uno a uno en su trono de gloria. Resplandecerán por tiempo ilimitado, porque justo es el juicio de Dios, pues a los fieles guardará con fidelidad en la morada de los rectos caminos. Verán cómo los nacidos en oscuridad son arrojados a las tinieblas, mientras brillan los justos. Y clamarán los

---

[97] Traducción de F. CORRIENTE-A. PIÑERO, en A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, Madrid (1984) 61.

[98] *Ibid.*, 62.

[99] Cf. V. VILAR HUESO, «La recompensa de los justos inmediata a su muerte en IV Macabeos y Parábolas de Enoc» en V. VILAR HUESO, *En torno a la Biblia. Arqueología, exégesis e historia (Homenaje de la Facultad de Teología, de la Casa de Santiago (Jerusalén), del Real Colegio «Corpus Christi»)*, Valencia (1992) 305-331.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> pecadores al verlos brillar, mientras que ellos irán adonde por días y épocas han sido destinados (108, 11-15; cf. 91, 9; 98, 3; 102, 5; 108, 3-6)[100].

Una visión semejante a la de *Henoc*, aunque rayando la metempsícosis o reencarnación, dice Flavio Josefo que tenía la secta de los fariseos:

> Afirman [los fariseos] que toda alma es incorruptible y que sólo la de los seres buenos pasa a otro cuerpo, mientras que la de los malos sufre un castigo eterno (*La guerra de los judíos* II, 163 [8, 14])[101].

> Creen también [los fariseos] que al alma le pertenece un poder inmortal, de tal modo que, más allá de esta tierra, tendrá premios o castigos, según que se haya consagrado a la virtud o al ocio; en cuanto a los que practiquen lo último, eternamente estarán encerrados en una cárcel; pero los primeros gozarán de la facultad de volver a esta vida (*Antigüedades judías* XVIII, 1, 3)[102].

Aquí Flavio Josefo posiblemente lo que hace es intentar hacer inteligible a sus lectores grecolatinos un concepto difícil para ellos como es el de la resurrección de los cuerpos, pero de una manera que prácticamente lo tergiversa. Con otras palabras, Flavio Josefo hace un esfuerzo de translación apologética para los griegos, o si se prefiere una helenización, de las creencias judías acerca de la vida después de la muerte[103]. Es evidente que los fariseos defendían la resurrección corporal de los muertos, como lo muestran los testimonios del Nuevo Testamento y el siguiente texto de la *Misná*, que recoge precisamente el sentir del rabinismo fariseo:

> Todo Israel tiene parte en la vida del mundo futuro, porque está escrito: «todo tu pueblo está formado de justos, heredará la tierra por siempre,

---

[100] Traducción de F. CORRIENTE-A. PIÑERO, en A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, Madrid (1984) 143.

[101] Traducción de J.M.ª NIETO, *Flavio Josefo. La guerra de los judíos. Libros I-III*, Madrid (1997) 289. Según qué ediciones, la numeración de los versículos de las obras de Flavio Josefo varía. Generalmente se cita el libro de la obra y el número del apartado, aunque no faltan ediciones que dividen cada libro en capítulos y éstos a su vez en apartados. Tal es el caso, por ejemplo, de la edición de las obras completas de Flavio Josefo de L. FARRÉ, *Obras completas de Flavio Josefo*, 5 vols., Buenos Aires 1961, de la que también me sirvo en otras ocasiones. Por eso, en los casos como éste en que no sigo su edición, señalo entre corchetes la ubicación del texto citado según la edición de L. FARRÉ. Otros lugares donde Flavio Josefo habla de las creencias *post mortem* de los fariseos son *La guerra de los judíos* III, 374[8, 5]; *Antigüedades Judías* XVIII, 14[1, 3]; *Contra Apión* II, 218.

[102] Traducción de L. FARRÉ, *Obras completas de Flavio Josefo*, vol. III, Buenos Aires (1961) 226-227.

[103] Sobre esto, véase C. D. ELLEDGE, *Life after Death in Early Judaism*, Tübingen 2006.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

una rama de mi plantación, obra de mis manos para que yo sea glorificado» [Is 60, 21]. Éstos son los que no tienen parte en la vida futura: el que dice: no hay resurrección de los muertos según la Torá; que la Torá no viene del cielo, y los epicúreos (*Sanedrín* X, 1)[104].

La fundamentación bíblica que ofrece el rabinismo fariseo a favor de la resurrección es amplia y alambicada, pero puede verse sintetizada muy bien en el siguiente texto del tratado *Sanedrín* de (80-105 d.C.):

> Preguntaron los herejes al rabán Gamaliel: ¿Dónde dice que el Santo, bendito sea, revivirá a los muertos? —En el Pentateuco— les contestó —en [el libro de] los profetas, y en las escrituras.— No los reconocieron.—En el Pentateuco, donde dice: «Y el Señor dijo a Moisés: He aquí, tú vas a dormir con tus padres, y te levantarás...»[105][...]— En[el libro de] los profetas, donde dice: «Tus muertos vivirán; sus cadáveres

---

[104] Traducción de C. DEL VALLE, *La Misná*, Salamanca (1997) 745. Ciertamente no se sabe muy bien cómo, a partir de la Torá, es decir, del Pentateuco, se puede demostrar la resurrección de los muertos. El *Talmud de Babilonia*, en su tratado *Sanedrín* 90b-91b, ofrece una larga lista de citas bíblicas a favor de la resurrección. Del Pentateuco señala las siguientes: Ex 6, 4; 15, 1; Nm 15, 31; 18, 28; Dt 4, 4; 11, 9; 31, 16; 32, 39. El gran filósofo judío cordobés Maimónides, en un breve tratado escrito en forma de carta en 1191 titulado *Sobre la resurrección corporal de los muertos,* reconoce las controversias habidas entre los rabinos a la hora de justificar la resurrección corporal a partir de la Torá. Maimónides, quien defiende que el alma se unirá al cuerpo resucitado pero subraya que lo fundamental es el mundo futuro donde los cuerpos no son necesarios, alega que si la resurrección no aparece mencionada claramente en la Torá, aunque sí de forma velada, es porque Dios no quiso, ya que el pueblo era de dura cerviz y no lo comprendería. Obviamente, como ya ha quedado claro, la resurrección no formaba parte del patrimonio religioso del Pentateuco. Algo que el mismo Maimónides reconoce que El mismo capítulo X del tratado *Sanedrín* de la *Misná* añade una larga lista de los que no tendrán parte en el mundo futuro: el que lee libros extraños; el que susurra sobre una herida; el que pronuncia el nombre de Dios con sus letras; personajes bíblicos como Jeroboam, Ajab, Manasés, Balaam, Doeg, Ajitófel y Gehazí; la generación del diluvio; la generación de la dispersión; los habitantes de Sodoma; los espías; la generación del desierto; la congregación de Koraj; las diez tribus; y los habitantes de una ciudad apóstata. El *Targum Palestiniense* también ofrece una sólida fe en la resurrección, cuyas ideas se pueden remontar antes de la destrucción del segundo Templo, aunque es claro que hubo posteriores retoques de vocabulario y estilo. Para este targum Dios es el único autor de una resurrección que se designa con diferentes nombres como «levantarse» (*qwm*), «subir» (*nsq*), «revivir» (*hyh*), «apertura del sepulcro», «herencia del mundo futuro». Resucitar es hacer que se levante y recupere la consistencia perdida el difunto que bajó al *sheôl*. La resurrección se producirá a la voz de Dios con sones de trompeta. En el otro mundo tendrá lugar el juicio, los impíos serán castigados y los justos recibirán la herencia, el mundo en que Dios establecerá su Reino. No es de extrañar que el judaísmo rabínico se sirviera de este targum en el culto sinagogal para inculcar la fe en la resurrección. Para todo esto ver A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Targum y resurrección. Estudio de los textos del Targum Palestiniense sobre la resurrección*, Granada 1978.

[105] Dt 31, 16.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> resucitarán. ¡Despertad y cantad, moradores del polvo! Porque tu rocío es cual rocío de hortalizas, y la tierra devolverá sus muertos»[106].(...) En las Escrituras, donde dice: «Y tu paladar como el buen vino, que le entra a mi amado suavemente, y hace hablar los labios de los dormidos»[107] — [No quedaron convencidos] hasta que citó el siguiente versículo: «de la cual juró el Señor a vuestros padres que había de darla a ellos»[108]; no dice «darle a ustedes», sino «a ellos». Aquí es donde se indica en la Torá la resurrección de los muertos- Según otros citó el siguiente versículo: «Mas ustedes que siguieron al Señor vuestro Dios, todos están vivos hoy»[109]. Así como están todos vivos hoy, volverán a estar vivos en el mundo del futuro (*Talmud de Babilonia*, *Sanedrín* 90b)[110].

Volviendo a las fuentes intertestamentarias, en un período más tardío al de *Henoc*, cabe destacar el libro IV de los *Oráculos Sibilinos*, cuyos oráculos auténticamente judíos oscilan entre el siglo II a.C. (libros III y V; procedentes del judaísmo egipcio) y el siglo I d.C. (libro IV, procedente de Egipto o Asia Menor)[111]. Mientras los demás libros describen el reino mesiánico, que vendrá después de un juicio destructor contra las naciones enemigas de Israel, como un reino terreno lleno de bienes y carente de males, el libro IV, vv. 173-190, es el único que anuncia una resurrección colectiva tras la muerte, también colectiva, por el fuego. Aunque, lo mismo que los libros III y V, la resurrección se concibe como volver a la tierra en el mismo estado anterior a la muerte. Sólo para los justos, pues tras el juicio los impíos serán sepultados en la tierra y en las profundidades de la *gehenna*. Veamos un fragmento:

> Mas cuando ya todo se transforme en cenizas y ascuas[tras el devorador fuego provocado y extinguido por Dios] (...), entonces Dios dará forma de nuevo a los huesos y a las cenizas de los hombres, y de nuevo hará que se levanten los mortales, como antes eran. Y entonces tendrá lugar el juicio en el que Dios mismo será de nuevo el juez del mundo; a cuantos por impiedad pecaron, otra vez la tierra amontonada sobre ellos los ocultará, y el Tártaro lóbrego y las profundidades horribles de la *gehenna*. Y cuantos son piadosos, de nuevo vivirán sobre la tierra

---

[106] Is 26, 19.
[107] *Cantar de los Cantares* 7, 9.
[108] Dt 11, 9.
[109] Dt 4, 4.
[110] Traducción de A.J. WEISS, *El Talmud de Babilonia*, vol. XVII (*Tratado Sanedrín*), Buenos Aires (1968) 368-371.
[111] Para una introducción a esta obra, A. DÍEZ MACHO, *op. cit.*, vol. I, Madrid (1984) 221-227; E. SUÁREZ DE LA TORRE, en A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, Madrid (1982) 241-262; G. ARANDA-F. GARCÍA-M. PÉREZ, *op. cit.*, 409-416.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

(…) Entonces todos se verán a sí mismos al contemplar la grata luz del dulce sol (IV, 179-190)[112].

Los *Salmos de Salomón*, obra quizá del judaísmo jerosolimitano de mediados del siglo I a.C.[113], no especifican si la resurrección (*anastesontai*) (*Salmos de Salomón* 3, 12; cf. 15, 13) de los justos será sólo corporal o incluye también el alma, pero dejan claro que los pecadores perecerán para siempre (*apoleia;* 3, 11; 15, 12-13) y que la restauración mesiánica abarcará toda la tierra (salmos 17-18):

> La perdición del pecador es para siempre, de él no se acordará Dios cuando visite a los justos, ésta es la suerte del pecador para siempre. Mas los que son fieles al Señor resucitarán para la vida eterna, su vida, en la luz del Señor, no cesará nunca (*Salmos* 3, 11-12; cf. 15, 12-13)[114].

Como se puede ver, esta literatura intertestamentaria, que asume influencias de Daniel, aunque no toda[115], y del pensamiento helénico, es muy rica en concepciones escatológicas. Se puede encontrar una escatología nacionalista para la que las naciones enemigas de Israel serán destruidas (*Jubileos*, *Oráculos Sibilinos*); una escatología más universalista que incluye a los gentiles justos (*1 Henoc*); una escatología de base antropológica dualista, en la que sólo el alma resucitará (*Jubileos*, *Testamento de Aser*), o no dualista para la que el cuerpo también resucitará a una felicidad mesiánica terrenal (*1 Henoc*, *Oráculos Sibilinos*, *Salmos de Salomón*). Incluso el *sheôl* es visto como un lugar o estado intermedio de purificación y la *gehenna* como un infierno o Tártaro para los impíos (*1 Henoc*), los cuales a veces son llamados a desaparecer para siempre (*Salmos de Salomón*). Es obvio que aquellos escritos que provienen de la diáspora judía reflejen un mayor influjo helenístico que los procedentes del ámbito palestino, más fiel a la visión semita tradicional, aunque sólo en parte. El judaísmo posterior, y lógicamente también el cristianismo naciente, se servirán de esta rica literatura para expresar bastantes de sus concepciones escatológicas. Pero casi paralela a ella hay un grupo único dentro del judaísmo plural de este período con una visión muy particular de la escatología: los esenios de Qumrán.

---

[112] Traducción de E. SUÁREZ DE LA TORRE en A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, Madrid (1982) 320.

[113] Véase las introducciones de las obras mencionadas de A. DÍEZ MACHO, vol. I, 205-208; A. PIÑERO, vol. III, 11-22, y G. ARANDA-F. GARCÍA-M. PÉREZ, 387-391.

[114] Traducción de A. PIÑERO, *op. cit.*, 28-29.

[115] *1 Henoc* 72-82 es de finales del siglo III a.C., por lo que aquí tendríamos un dato muy importante a favor de una datación de la creencia en la resurrección en Israel más antigua de la que ofrece *Daniel*.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

2. *Muerte y escatología en Qumrán*

Según la llamada «Hipótesis de Groningen», los orígenes del movimiento esenio y los orígenes de la comunidad de Qumrán son claramente distintos. El primero sería un fenómeno palestino que hunde sus raíces en la tradición apocalíptica de finales del siglo III a.C., de la que acabamos de estudiar algunos escritos, y que continuará su desarrollo hasta la guerra contra Roma. La comunidad de Qumrán, por el contrario, sería consecuencia de una escisión ocurrida dentro del movimiento esenio y provocada por la conciencia del Maestro de Justicia de haber recibido por revelación divina la interpretación correcta de las prescripciones bíblicas relativas al calendario, al templo, al culto y a la pureza de las cosas y personas[116]. Por esta razón, el Maestro de Justicia fundó una comunidad en el desierto de Qumrán en torno al 150 a.C. que creía estar viviendo la fase final de la Historia. Lo que muchos textos qumránicos denominan como los «últimos días» o «el final de los tiempos», es vivido por esta comunidad como algo inmediato, casi presente, y cuya espera condicionará toda su existencia[117].

El final de los tiempos quedará inaugurado por un juicio de Dios en el que se invita a un combate escatológico entre los «hijos de la verdad» y los «hijos de la culpa» que deberán ser destruidos:

> Entonces se precipitará la espada de Dios en la época del juicio, y todos los hijos de su verdad se despertarán para destruir la impiedad, y todos los hijos de la culpa no existirán más (1QH XIV (=VI), 29-30)[118].

Dicho combate escatológico, que se describe ampliamente en la *Regla de la Guerra*, es un enfrentamiento brutal entre las fuerzas del bien, o lo que es lo mismo, los «hijos de la luz», al servicio de Dios y cuyo máximo expo-

---

[116] Por razones obvias no puedo extenderme en explicar los orígenes de esta comunidad. Para ello remito a F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica» en F. GARCÍA MARTÍNEZ-J. TREBOLLE, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid (1993) 91-117.

[117] Para lo que sigue, entre otros, F. SUTCLIFFE, *Los monjes de Qumrán según los manuscritos del Mar Muerto*, Barcelona (1962) 102-109; G. VERMES, *Los manuscritos del Mar Muerto. Qumrán a distancia*, Barcelona (1981) 186-192; M. DELCOR-F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid (1982) 309-314; F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán», en F. GARCÍA MARTÍNEZ-J. TREBOLLE, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid (1993) 187-222; É. PUECH, «Messianisme, eschatologie et résurrection dans les manuscrits de la Mert Morte», *Revue de Qumran* 18 (1997) 255-298; «Apocalíptica esenia: la vida futura» en J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto*, Estella (2004) 85-102; J. TREBOLLE, «Muerte, resurrección y figuras escatológicas en nuevos textos de Qumrán», en M.ª A. ALONSO (coord.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*, Valladolid (1999) 113-129.

[118] Traducción de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Madrid (1992) 378-379.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

nente es la propia comunidad qumránica, y las fuerzas del mal, o los «hijos de las tinieblas», capitaneadas por Belial[119]. Lógicamente, la victoria será para los «hijos de la luz», quienes destruirán a los «hijos de las tinieblas» (1QS II, 15; IV, 12-25; V, 13) y establecerán una Nueva Alianza:

> [Los hijos de la luz y el lote de las tinieblas guerrearán juntos por el poder de Dios, entre el grito de una multitud inmensa y el clamor de] los dioses [y de los hombres, en el día de la calamidad. Será un tiempo de tribulación pata to]do el pueblo redimido por Dios. De todas sus tribulaciones, [ninguna será como ésta, desde su aceleración hasta que se complete la redención eterna. Y en el día de]su guerra [contra los Kittim saldrán a la destrucción. En la guerra, los hijos de la luz serán los más fuertes durante tres lotes para aplastar a la impiedad; y en (otros)] tres se ceñirá [el ejército de Belial para hacer retroceder al lote de...Los batallones de infantería harán derretirse el corazón, pero el poder de Dios refor]zará el corazón de los hijos de [la luz]. [Y en el séptimo lote la gran mano de Dios someterá a Belial y a todos los ángeles de]su dominio y a to[dos los hombres] [de su lote... los santos, brillará en ayuda de...] verdad, para la destrucción de [los hijos de las tinieblas...] (4QRegla de la Guerra, col. I frag. 3+2-1)[120].

La suerte definitiva de los hijos de la luz y de los hijos de las tinieblas, gozo eterno para los primeros y sufrimiento hasta la destrucción para los segundos, queda claramente delimitada en los siguientes textos:

> Yo os hago saber. Y también yo querría haceros renunciar [...Pues los hijos de la luz] serán luminosos, y todos los hijos de las tinieblas serán tenebrosos.[Porque los hijos de la luz...] y por todo su conocimiento ellos serán [...] pero los hijos de las tinieblas serán destruidos[...] Porque toda locura y maldad son tenebrosas, y toda paz y verdad son luminosas. [Por eso todos los hijos de la luz] irán a la luz, a la alegría eterna, al regocijo; y todos los hijos de las tinie[blas irán a las sombras, a la muerte] y a la perdición. [...] Habrá luz para el pueblo, y vivirán [...] (4Q'Amram,4Q548)[121].

> Y la visita de todos los que en él marchan [los hijos de la luz] será para curación, paz abundante en una larga vida, fructuosa descendencia con todas las bendiciones perpetuas, gozo eterno con vida sin fin, y una corona de gloria con un vestido de majestad en la luz eterna. (...)Y la visita de todos los que marchan en él [los hijos de las tinieblas] será para abundancia de castigos a manos de todos los ángeles de destrucción, para condenación eterna por la ira abrasadora del Dios de la venganza, para

---

[119] El dualismo ético y escatológico de Juan parece encontrar buenos paralelos en Qumrán a través de la oposición luz-tinieblas (Jn 1, 4-5; 3, 19; 12, 35; 1 Jn 1, 5-6).

[120] Traducción de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Madrid (1992) 172-173.

[121] *Ibid*., 322.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> error perpetuo y vergüenza sin fin con la ignominia de la destrucción por el fuego de las regiones tenebrosas. Y todos los tiempos de sus generaciones se pasarán en llanto acerbo y amargos males en los abismos de tinieblas hasta su destrucción, sin que haya un resto o un sobreviviente entre ellos (1QS, IV, 6-8, 11-14)[122].

Aunque el lenguaje empleado evoca claramente al dualismo persa zoroástrico, en particular el de los comienzos del *Vendidad-Sadé*, es claro que en la mente de los monjes de Qumrán no era posible un dualismo ontológico absoluto que equiparase a Dios (el Bien supremo) con Belial (el Mal supremo). Belial no dejaba de ser una criatura de Dios, mientras que en el *Vendidad-Sadé*, como ya se vio en su lugar, el dualismo era tan radical que equiparaba a ambos, algo a lo que no llegó con tanta claridad el zoroastrismo originario reflejado en los *Ghâthâs* del *Avesta*. Quizá se podría hablar de un dualismo mitigado, lo que no impide pensar, sino más bien confirma, una posible influencia cultural o préstamo del Zoroastrismo, en cualquiera de sus variantes[123].

Como ya se ha dicho antes, el juicio será obra de Dios mismo y no de los Mesías esperados en Qumrán, el Mesías sacerdotal de Aarón y el Mesías político de David[124]. Tampoco el Maestro de Justicia ejercerá funciones de juez escatológico, aunque sí se juzgará según la actitud tenida ante él (1QH VII, 12):

> Y tú, Dios mío, tú me has puesto para los abatidos, para tu consejo santo; tú me has establecido en tu alianza y mi lengua como tus discípulos. Pero no hay palabra para el espíritu de destrucción, ni hay respuesta a la lengua de todos los hijos de la culpa, pues serán mudos los labios mentirosos. Porque declararás culpables en el juicio a todos los que me atacan, para separar por mí el justo del impío (1QH XV (=VII)10-12)[125].

---

[122] *Ibid.*, 53.

[123] J. TREBOLLE, «Los esenios de Qumrán, entre el dominio de la ley y la huida apocalíptica», en F. GARCÍA MARTÍNEZ-J. TREBOLLE, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid (1993) 85, señala que el «apocalipticismo» nació en Mesopotamia en el siglo III a.C. y «cristalizó» en el movimiento esenio, aunque no se puede olvidar que la literatura greco-romana y la persa también ofrecen escritos de carácter apocalíptico. Puede verse también, R.N. FRYE, «Qumran and Iran. The State of Studies» en J. NEUSNER (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, vol. III, Leiden (1975) 167-173.

[124] F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán», en F. GARCÍA MARTÍNEZ-J. TREBOLLE, *op. cit.*, 187-222, considera que el personaje que en 1 QS IX, 11 aparece designado como «el Profeta» junto a los «Mesías de Aarón y de Israel», se trata de una verdadera figura mesiánica y escatológica, por lo que tendríamos al menos un tercer Mesías más.

[125] F. GARCÍA MARTÍNEZ, 380.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

La resurrección corporal de los justos es mantenida en Qumrán, siguiendo a Dn 12, 2, del que se han encontrado varias copias en esta comunidad[126]. Esta resurrección corporal se circunscribe a los hijos de la luz, llamados a formar una comunidad eterna:

> Por tu gloria has purificado al hombre de pecado, para que se santifique para ti de toda abominación impura e iniquidad culpable, para reunirlo con los hijos de tu verdad y en el lote de tus santos, para elevar los gusanos de los muertos del polvo a una comunidad[eterna] y de un espíritu perverso a tu conocimiento, para que ocupe su puesto en tu presencia con el ejército perpetuo y los espíritus[eternos,] para renovarlo con todo lo que existirá y con los que conocen en una comunidad de júbilo (1QH^a, XIX (=XI), 10-14)[127].

En el siguiente texto, conocido como el *Apocalipsis mesiánico*, anterior a *Daniel*[128] y uno de los testimonios qumránicos más importantes a favor de la creencia en la resurrección, se anuncia el juicio escatológico de Dios en el que se promete la liberación de los oprimidos y la exaltación de los humildes y hambrientos, a la vez que la resurrección corporal de los muertos. Todo ello obra de Dios:

> Porque el Señor observará a los piadosos, y llamará por el nombre a los justos, y sobre los pobres posará su espíritu, y a los fieles los renovará con su fuerza. Pues honrará a los piadosos sobre el trono de la realeza eterna, librando a los prisioneros, dando la vista a los ciegos, enderezando a los torcidos. Por siempre me adheriré a los que esperan. En su misericordia él juz[gará] y a nadie le será retrasado el fruto[de la obra]buena, y el Señor obrará acciones gloriosas como no han existido, como él lo ha di[cho], pues curará a los malheridos, y a los muertos

---

[126] Cuando todavía no se habían publicado todos los textos de Qumrán, se dudaba, por falta de testimonios, de que la creencia en la resurrección fuera firme en Qumrán. Así, entre otros, E.F. SUTCLIFFE, *Los monjes de Qumrán según los manuscritos del Mar Muerto*, Barcelona (1960) 107; J. LEIPOLDT-W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento*, vol. I, Madrid (1973) 276; G. VERMES, *Los manuscritos del Mar Muerto. Qumrán a distancia*, Barcelona (1981) 190-191; Ll. R. BAILEY, Sr., *op. cit.*, 85; M. GARCÍA CORDERO, *La esperanza del más allá a través de la Biblia*, Salamanca (1992) 225. Sin embargo, actualmente, con la publicación de casi todos los textos, no se duda de que en Qumrán se creyera en la resurrección, al menos entendida como en Dn 12, 2. Los escritos qumránicos *Palabras de los Luceros*, *Pseudo-Daniel*, y *Nueva Jerusalén* ponen de relieve, en opinión de J. TREBOLLE, que la creencia en la resurrección es anterior al libro de Daniel; cf. J. TREBOLLE, «La Biblia en Qumrán: Textos bíblicos y literatura parabíblica» en A. PIÑERO-D. FERNÁNDEZ (eds.), *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Córdoba (1994) 119.

[127] F. GARCÍA MARTÍNEZ, 389. Véase también CD III, 20: «Quienes se mantienen firmes en ella, tendrán la vida eterna, y toda la gloria de Adán es para ellos» (F. GARCÍA MARTÍNEZ, 82).

[128] Como señala J. TREBOLLE, «Muerte, resurrección y figuras escatológicas en nuevos textos de Qumrán», 122.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 35

Cementerio de Qumrán

> los hará vivir, anunciará buenas noticias a los humildes, colmará [a los indigen]tes, conducirá a los expulsados, y a los hambrientos los enriquecer (4Q521, frag.2 col.II)[129].

Esta valorización del cuerpo, que entronca con la antropología clásica hebrea, contrasta con la información que ofrece Flavio Josefo sobre los esenios. Según él, quien usa un lenguaje claramente platónico o neopitagórico, éstos creen en la inmortalidad del alma, que no del cuerpo, creencia que considera similar a la griega. La comparación que establece entre el pensamiento esenio y el griego, el cual sintetiza muy bien, es muy interesante, aunque no encuentra sustento en los textos de Qumrán, al menos en lo referente a las almas puras:

> En efecto, entre ellos [los esenios] es muy importante la creencia de que el cuerpo es corruptible y de que su materia es perecedera, mientras que el alma permanece siempre inmortal. Ésta procede del más sutil éter

---

[129] Traducción de F. García Martínez, 409-410. Sobre este texto qumránico véase É. Puech, «Une apocalypse messianique (4Q 521)», *Revue de Qumran* 15 (1992) 475-519. El texto recuerda al Sal 146, 7-8 y a Is 61, 1-2, sobre el que pivota también el discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún (Lc 4, 14-21).

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

> y atraída por un encantamiento natural se une con el cuerpo y queda encerrada en él igual que si de una cárcel se tratara. Cuando las almas se liberan de las cadenas de la carne, como si salieran de una larga esclavitud, ascienden contentas a las alturas. Creen, al igual que los hijos de los griegos, que las almas buenas irán a un lugar más allá del Océano, donde no hay lluvia, ni nieve ni calor, sino que siempre le refresca un suave céfiro que sopla desde el Océano. En cambio, para las almas malas establecen un antro obscuro y frío, lleno de eternos tormentos. Me parece que los griegos, según esta misma idea, asignaron las Islas de los Bienaventurados a sus hombres valientes, que llaman héroes y semidioses, mientras que para las almas de los malos les tienen reservado el lugar de los impíos en el Hades, donde la mitología cuenta que algunos personajes, como Sísifo, Tántalo, Ixión o Ticio, reciben su castigo. De esta forma establecen, en primer lugar, la creencia de que el alma es inmortal y, en segundo lugar, exhortan a buscar la virtud y a alejarse del mal (*La guerra de los judíos*, II, 154-156 [8, 11])[130].

Quizá Flavio Josefo haya intentado que su público grecolatino entendiera mejor unas nociones alejadas de su perspectiva cultural, como son las propias del judaísmo y en particular de los esenios relativas a la resurrección, pero es obvio que al hacerlo ha desvirtuado el contenido original de las mismas, lo mismo que se vio en su descripción de las ideas que en torno a la muerte tenían los fariseos. En cualquier caso, en este texto Flavio Josefo no refleja el esenismo de Qumrán. Se puede concluir, por tanto, que la resurrección corporal formaba parte de las creencias escatológicas de los hombres de Qumrán, en la misma línea que la ofrecida por Dn 12, 2[131]. En palabras de E. PUECH:

> La escatología esenia no ha adoptado el concepto de una escatología realizada como algunos han propuesto, ni defiende tampoco una elevación o asunción del alma inmortal. Los esenios esperaban la llegada del reino mesiánico y, al término de una guerra escatológica, al final del último jubileo, esperaban el día de la Visita divina o Juicio final. Este juicio tenía la finalidad de asegurar la resurrección de los muertos que habían sido justos y la transformación de los vivos que fueran justos,

---

[130] Traducción de J.M.ª. NIETO, *Flavio Josefo. La guerra de los judíos. Libros I-III*, Madrid (1997) 287-288. Cf. *Antigüedades judías* XVIII, 1, 5.

[131] Las mismas prácticas mortuorias de Qumrán parecen avalar el hecho de que esta comunidad tenía una conciencia distinta del resto del judaísmo. El cementerio comunitario ocupaba un lugar central y los enterramientos estaban totalmente desprovistos de adornos y ajuar, innecesarios para la vida futura, y eran individuales, rompiendo la tradición judía de enterrar a los muertos con sus familiares. Sobre estas prácticas, R. HACHLILI, «Burial Practices at Qumran», *Revue de Qumran* 16 (1993) 247-264. Véase también H. ESHEL-M. BROSHI-R. FREUND-B. SCHULTZ, «New Data on the Cemetery East of Khirbet Qumran», *Dead Sea Discoveries* 9 (2002) 135-165.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> para alcanzar la gloria de Adán, en una tierra purificada por el fuego y renovada, con las delicias del Paraíso en compañía de los ángeles y en presencia de Dios; al mismo tiempo, ese juicio aseguraba también la condenación eterna de los impíos vencidos y paralizados en el fuego eterno del Infierno con Belial y sus ángeles. En resumen, ellos esperaban el regreso de los justos al Paraíso de los orígenes, para retomar la condición del hombre inmortal[132].

Todavía florecientes los esenios de Qumrán, y en pleno apogeo las creencias escatológicas de la llamada literatura intertestamentaria, nacerá dentro del judaísmo una corriente nueva que recogerá muchas de las nociones que en torno a la muerte le ofrecía éste, y que será el tema del próximo capítulo: el cristianismo.

VII. **Conclusiones**

Con relación al judaísmo y su percepción de la muerte y el más allá, pueden extraerse las siguientes y principales conclusiones:

1. La concepción antropológica hebrea es fundamentalmente unitaria o monista. El hombre es una unidad que sólo se disocia al morir. *Néfesh* y *basâr* se complementan mutuamente para designar el compuesto humano. El hombre es alma y vida. El *rûaj*, o hálito vital insuflado por Dios al hombre, y la *néfesh*, vuelven a su origen al producirse la muerte. Lo mismo que el *basâr*, que vuelve a la tierra. Esta antropología se mantendrá prácticamente inalterable, salvo matices, a lo largo de todo el período véterotestamentario. Sólo en el período intertestamentario la influencia helenística se hará notar aportando conceptos como el de la inmortalidad del alma, que en parte se intentarán conjugar con la antigua antropología semita, como es el caso del libro de *Sabiduría*.
2. El antiguo Israel participa del pesimismo *post mortem* del entorno cananeo y mesopotámico. Tras la muerte, sólo le espera al difunto, a todo difunto e independientemente de su catadura moral o religiosa, un inframundo sombrío y sin vida consciente: el *sheôl*. Pero parece que el antiguo Israel practicaba, aunque fuera ocasionalmente, la nigromancia y el culto a los muertos (1 Sm 28, 13), lo que indica la creencia en una cierta supervivencia, sombría e indeterminada eso sí, del muerto. Por ello, la legislación israelita, en aras de defender

---

[132] E. PUECH, «Apocalíptica esenia: la vida futura» en J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto*, Estella (2004) 101.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

la exclusividad del culto debido a Yahvé, prohibirá estas prácticas, a la vez que dictaminará, a partir del exilio y quizá por influencia irania aunque sin llegar a sus extremos, la impureza del cadáver. Serán primero la legislación sacerdotal, y luego la rabínica, las que desarrollen esta normativa.

3. La muerte se entiende como algo natural, aunque en textos tardíos acabará imponiéndose la interpretación de Gn 3, por la que la muerte (entendida como la falta de vida por la ruptura con Dios, más que como una muerte biológica) es consecuencia del intento del hombre de querer ser como Dios, olvidando así que el fundamento último de su ser, y por tanto de su vida, desarrollo y dignidad, es Dios mismo. El libro de Sabiduría atribuirá al diablo la tentación que provocó la muerte.
4. La entrada en crisis de la doctrina tradicional de la retribución en vida (defendida fundamentalmente en *Proverbios* y en *Sirácida*), planteará serias dificultades al tema de la justicia divina. Los libros de *Job* y *Qohélet* (o *Eclesiastés*) cuestionarán radicalmente la visión tradicional de la retribución, pero no encontrarán una solución satisfactoria. Sus respuestas referidas, respectivamente, al misterio incomprensible de Dios y a un saber disfrutar de los goces de las vida como un don de Dios, ciertamente no responden al problema.
5. Es posible que en el período comprendido entre el final del dominio persa y el comienzo de la dominación helenista, y dentro de círculos de «piadosos» (*hassidim*), surgiera, entroncando con la idea tradicional de la misericordia y justicia de Dios, y no con la de la renovación cíclica de la naturaleza como en otras culturas circundantes, la creencia en la resurrección de los muertos y en la destrucción definitiva de los enemigos de Israel. La opresión seleúcida y las guerras macabeas sirvieron para propagar estas ideas, que ya antes, en torno al siglo III a.C., aparecen documentadas. Es el caso del *Libro de los Jubileos*, de algunos escritos henóquicos antiguos («El Libro de los Vigilantes») y de otros tantos de Qumrán (*Palabras de los Luceros*, *Pseudo-Daniel*, *Nueva Jerusalén*, 4Q 521). De este mismo ambiente y creencias se harán eco, en el siglo II a.C., los libros véterotestamentarios de *Daniel* y *2 Macabeos*, los primeros del Antiguo Testamento en afirmar claramente la resurrección corporal de los justos, acompañada de la muerte definitiva para los impíos, cuyo destino es el *sheôl*. El libro de *Sabiduría*, como antes el *Libro de los Jubileos* o los *Testamentos de los Patriarcas*, aceptará la noción griega de inmortalidad del alma, pero no su origen divino *per se* ni su preexistencia, sino entendida como don de Dios para los justos. Al igual que *Daniel* y 2 *Macabeos*, para el libro de *Sabiduría* el destino *post*

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

mortem de los malvados es la muerte. Sólo en la literatura intertestamentaria (como *Henoc* y *Oráculos Sibilinos*) aparecerá mencionada la *gehenna*, el lugar destinado al sufrimiento de los malvados, quedando el *sheôl* como un lugar o estadio intermedio para los justos y el destino final para los menos malvados (*Henoc*). El dualismo iranio pudo influir en la concepción, presente en *El Libro de los Jubileos* y en los *Oráculos Sibilinos*, de un eón futuro en el que se entablará un combate escatológico entre el auténtico Israel y sus enemigos, que serán destruidos.

6. La comunidad de Qumrán, secta desgajada del movimiento esenio, evocando en parte ese mismo dualismo iranio, desarrollará una compleja escatología dualista, en la que tras un combate escatológico entre los «hijos de la luz» y los «hijos de las tinieblas», en el que éstos serán destruidos, Dios premiará a los «hijos de la luz» con la resurrección corporal y el gozo eterno en su presencia. Todo ello en un reino mesiánico, la Nueva Jerusalén, en el que se vivirá la Nueva Alianza.

Será en este contexto ideológico donde surgirá una nueva secta judía que terminará desprendiéndose de su matriz: el cristianismo. Tema del siguiente capítulo.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Capítulo X

La muerte en el Cristianismo

Si hay una religión donde la muerte cobra un sentido especial, esa es la cristiana. La muerte acecha a su fundador, Jesús de Nazaret, desde su nacimiento (como muestra, en una narración claramente teológica, Mt 2, 13-18) y durante su vida pública (Lc 4, 29) hasta lograr una aparente victoria brutal. Muerte que, según algunas tradiciones, se hace necesaria para la salvación de toda la humanidad. Muerte, ni más ni menos, del hijo de Dios, del Dios hecho hombre. No obstante, se constata en los escritos fundamentales del cristianismo, recopilados en el Nuevo Testamento, que varias son las aproximaciones que se hacen al misterio de la muerte y de la esperanza *post mortem*, casi siempre, lógicamente, mediatizadas por el ambiente judío en el que nace el cristianismo y también por la cultura helenística en cuyos moldes intentará hacerse inteligible. Veámoslo.

I. **El kerigma primitivo y la muerte de Jesús**

Lo primero que recogen las tradiciones primitivas prepaulinas y preevangélicas es precisamente el acontecimiento de la resurrección de Jesús, lo que será precisamente, como indica R. Schnackenburg, «el punto de partida histórico de la fe en Cristo»[1]. Esta predicación primitiva se recoge en Hch 2-5 y en 1 Cor 15, 3-5. Éstas serían las fórmulas principales:

[1] R. SCHNACKENBURG, «Cristología del Nuevo Testamento» en J. FEINER-M. LÖHRER (dirs), *Mysterium Salutis*, volumen III, tomo I, Madrid (1971) 248. Al hablar de «punto de partida histórico» no me estoy refiriendo al acontecimiento de la resurrección en sí, el cual propiamente

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

A éste, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros le matasteis clavándole en la cruz por mano de unos impíos; a éste Dios le resucitó librándole de los lazos del Hades, pues no era posible que lo retuviera bajo su dominio (*Hechos* 2, 23-24).

A este Jesús Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos (*Hechos* 2, 32; cf. Hch 3, 15).

El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros matasteis colgándole de un madero. A éste le ha exaltado Dios con su diestra como Jefe y Salvador, para conceder a Israel la conversión y el perdón de los pecados (*Hechos* 5, 30-31).

Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, y que ha sido resucitado(*egègertai*)[2] al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas, y luego a los Doce (*1 Corintios* 15, 3-5).

---

habría que calificar como metahistórico, sino al hecho ciertamente histórico de que los discípulos experimentaron que Jesús había resucitado. Lo mismo que en otros capítulos no he juzgado la veracidad histórica de los contenidos que en torno al imaginario de la muerte poseen otras religiones, tampoco ahora juzgaré, ni creo que sea quién para hacerlo, el contenido de la experiencia de los discípulos de Jesús que les llevó a creer que Jesús había, o había sido, resucitado. La literatura en este aspecto comienza a ser muy abundante en los últimos años, encontrándose unas cuantas obras que han provocado cierta polémica al cuestionar la historicidad o veracidad de la resurrección. En este sentido pueden verse, entre otras, las obras de W. MARXSEN, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Barcelona 1974; G. LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu: Historie, Erfahrung, Theologie*, Stuttgart 1994; G. LÜDEMANN- A. ÖZEN, *La resurrección de Jesús. Historia, Experiencia, Teología*, Madrid 2001, nueva adaptación de la obra de 1994 de LÜDEMAMM. Véae también J.S. SPONG, *La resurrección. ¿Mito o realidad?*, Barcelona 1996. Posteriormente, G. LÜDEMANN ha publicado un pequeño libro que lleva el muy significativo, y quizá demasiado pretencioso, título de *The Great Deception. And What Jesus Really Said and Did*, London 1998, en el que defiende que ya desde el cristianismo primitivo se produjo un proceso de falsificación del mensaje y obrar de Jesús, proceso que ya alcanzó un estado avanzado en el Nuevo Testamento. En la p. 109 afirma tajantemente, en línea con sus anteriores obras, que Jesús no resucitó. Tampoco entro a valorar la interpretación, creo que discutible, de G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca 2002, por la que la exaltación de Jesús al estatus divino (exaltación que depende de la resurrección) se explica como la solución a la disonancia cognitiva que provocó el fracaso de la cruz frente a las expectativas mesiánicas habidas en torno a la persona de Jesús. Véase también U. B. MÜLLER, *El origen de la fe en la resurrección de Jesús. Aspectos y condiciones históricas*, Estella 2003, quien subraya la continuidad entre la predicación de Jesús y el credo pascual más antiguo. Por otro lado, el estudio de este capítulo se centrará exclusivamente en las fuentes originarias y principales del cristianismo, es decir, los escritos del Nuevo Testamento, dejando a un lado los desarrollos interpretativos posteriores habidos a lo largo de la historia del cristianismo, tema que trata C. WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York 1995.

[2] La *Nueva Biblia de Jerusalén* traduce «resucitó», pero considero más adecuada la traducción «ha sido resucitado» (por Dios, se entiende). *Egègertai* es perfecto pasivo del verbo *egeirô* (despertar, levantar; en sentido intransitivo, levantarse, alzarse). En opinión de J. GUILLET, *Las primeras palabras de la fe*, Estella (1982) 26-28, posiblemente, y atendiendo a otros textos pau-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Las ideas comunes en estas fórmulas primitivas son las siguientes:

1°. La muerte de Jesús corresponde a un plan fijado por Dios (Hch 2, 23), el mismo Dios de los judíos (Hch 5, 30: «El Dios de nuestros padres»), y fue anunciada por las Escrituras judías (1 Cor 15, 3)[3].

---

linos como Rom 4, 24; 8, 11; 10, 9; Gal 1, 1; 1 Tes 1, 10, no haya que entenderlo en sentido intransitivo, sino en sentido pasivo («fue resucitado» por Dios), el llamado «pasivo divino». X. ALEGRE, «Perspectivas de la exégesis actual ante la resurrección de Jesús» en M. FRAIJÓ-X. ALEGRE-A. TORNOS, *La fe cristiana en la resurrección. XXI Foro sobre el Hecho Religioso*, Madrid (1998) 41, también dice, aunque sin matizar más, que «la fórmula griega empleada implica que Dios le resucitó». En su detallado estudio sobre las narraciones de la resurrección, R.H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives*, Philadelphia (1980) 17, considera a *egègertai* como un pasivo reverencial que denota la acción de Dios, siguiendo el lenguaje propio de la apocalíptica judía(Is 26, 19; Dn 12, 2; Hen 92, 3). Sin ánimo de ser exhaustivo, la mayoría de autores optan también por la traducción «ha sido resucitado». Así, entre otros, A. ROBERTSON-A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh (1911) 334; C.K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London (1968) 340; W.F. ORR- J.A. WALTHER, *1 Corinthians*, Garden City, New York (1976) 317; G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Michigan (1987) 726; C.B. COUSAR, *A Theology of the Cross. The Death of Jesus in the Pauline Letters*, Minneapolis (1990) 92; M.A. GETTY, *Lettere ai Corinzi*, Brescia (1993) 104; J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh (1998) 175. Sin embargo, X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca (1992) 44s, opina que no se puede demostrar si la fórmula se refiere a Dios o a Cristo como autor de la resurrección, pues el verbo está en perfecto y sigue a un aoristo: «murió»(*apethanen*). Opina que la intención de Pablo es centrarse no tanto en la acción pasada, sino sobre el efecto que tiene ésta en el tiempo presente: Cristo ha muerto de una vez para siempre(aoristo), está vivo hoy(perfecto). De hecho, este autor, en *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid (1982) 193, seguirá la traducción «resucitó». W.F. ORR- J.A. WALTHER, *op. cit.*, 317 y C.K. BARRETT, *op. cit.*, 340, también subrayan el aspecto continuado, y por tanto actual, de la acción. J. GOITIA, «La Resurrección, misterio de fe» en J.L. ORELLA-J. GOITIA y otros, *Resurrección de Cristo y de los muertos*, Bilbao (1974) 98, afirma que en 1 Cor 15, 3-8, entre otros elementos, falta la mención de Dios como autor de la resurrección, aunque no entra a discutir las cuestiones filológicas. J. HOLLEMAN, *Resurrection and Parousia. A Traditio- Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15*, Leiden (1996) 44-45, considera que hay que entender el perfecto *egègertai* en su sentido clásico y no como un aoristo(«resucitó»), algo que no será común hasta el siglo II d.C. Subraya también que significa que un suceso del pasado tiene su efecto en el presente, pero que deberá colmarse en la resurrección escatológica.

[3] Como indica J. ALONSO, «La vida y muerte de Jesús dentro del esquema de pensamiento del sacrificio», *Cultura Bíblica* 30 (1973) 67-86, el hecho anómalo y escandaloso de la muerte de Jesús, junto con la experiencia, sea cual fuera ésta, de que Jesús había resucitado, fue el punto de partida de un proceso de profundización teológica que pasaría por los siguientes estadios: 1º) una ausencia de sentido teológico en los estratos antiguos de la Tradición referidos a la muerte de Jesús; 2º) un comienzo de teologización con la presentación de la muerte de Jesús como el cumplimiento de las Escrituras y como un evento escatológico, y 3º) el final del proceso de teologización con el significado soteriológico de la muerte de Cristo. Precisamente podemos ver esta evolución, o parte de la misma, en estos textos del kerigma primitivo que estoy comentando brevemente. Para el fundamento escriturístico empleado en Hch 2, 24-31, aspecto sobre el que no voy a entrar, véase J.A. JÁUREGUI, «Argumento escriturístico de la resurrección en los Hechos de los Apóstoles», *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 389-410.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 36

Calvario de Veleia (Álava, España)
¿El Calvario más antiguo del mundo, siglo III d. C.?

2.° Se remarca la muerte del justo sufriente y humillado (Hch 2, 23; 3, 15; 5, 30; 1 Cor 15, 3), que muere por (*hyper*)[4] los pecados del pueblo (Hch 5, 31; 1 Cor 15, 3), fiel a ese plan salvífico de Dios[5].

3.° Pero, precisamente por esa fidelidad al plan salvador de Dios, Jesús finalmente es «exaltado» (*hypsôtheis*)[6] por Dios (Hch 2, 33; 5, 31) o «resucitado» (Hch 2, 24. 32; 3, 15; 5, 30; 1 Cor 15,

[4] *Hyper*, dicho de Dios, aparece en Rom 8, 31s; 2 Cor 5, 21; de Cristo, en Rom 5, 6-8; 14, 15; 1 Cor 15, 3; 2 Cor 5, 14s; Gal 1, 4; 2, 20; 3, 13; Ef 5, 2. 25; 1 Tes 5, 10; 1 Tim 2, 6; 1 Pe 2, 21; 3, 18; 1 Jn 3, 16.

[5] Diversas expresiones indican este valor salvífico. «Murió por nuestros pecados» (Rom 4, 25; 8, 32; 1 Cor 11, 23; Gál 1, 14; 2, 20; Ef 5, 2. 25; 1 Tim 2, 6; Tito 2, 14) y «murió por nosotros» (Rom 5, 6. 8; 14, 15; 1 Cor 8, 11; 15, 3; 2 Cor 5, 14-15; 1 Tes 5, 10; 1 Jn 3, 16; cf. 1 Pe 2,21; 3, 18).

[6] Pablo, aunque no emplea ese lenguaje cuando escribe personalmente, también se hace eco de la categoría de la exaltación, la cual presenta intrínsecamente vinculada con la resurrección. Esto se ve claramente en 1 Tes 1, 9-10; en Rom 1, 3-4, donde la exaltación parece producirse en el momento de la resurrección; en Rom 8, 34 y 14, 9; en Fil 2, 9-11, donde, aunque no se la menciona, se presupone la resurrección; en Ef 1, 20 y 2, 5-6; y en 1 Tim 3, 16, donde tampoco se menciona la resurrección pero se sobreentiende en el «aparecido a los ángeles».

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

4)[7]. Mientras 1 Cor 15, 3 subraya que la muerte de Jesús es «por nuestros pecados», Hch 5, 31 subraya, por el contrario, que son la resurrección y exaltación, y no tanto su muerte, las que otorgan ese carácter expiatorio. Es decir, una fórmula subraya el carácter salvífico de la muerte de Jesús, y otra subraya el carácter salvífico de su resurrección o exaltación. Esta última, la «exaltación», viene acompañada de referencias al señorío de Cristo[8].

Serán la teología y vida de las diversas comunidades cristianas, y principalmente de sus fundadores, las que desarrollen y expliquen el significado de estas fórmulas de fe, centrales para la vida del cristiano de todos los tiempos. Primero Pablo, y luego los evangelistas y demás autores neotestamentarios, realizarán esta tarea, pero todos ellos creyendo ser fieles a una tradición (o tradiciones) que se remonta al mismo Jesús. Las páginas siguientes intentarán sintetizar su aportación a la resolución del misterio de la muerte y del destino del ser humano.

II. **Muerte y resurrección en Pablo**

Dentro del Nuevo Testamento Pablo ocupará un lugar muy destacado no sólo por el volumen de su obra y su antigüedad, que incluye los primeros escritos neotestamentarios aunque no necesariamente contengan siempre las tradiciones más antiguas, sino también porque sus epístolas reflejan meridianamente el sentir y pensamiento de uno de los principales y más antiguos teólogos y difusores del cristianismo, y el único autor del Nuevo Testamento que personalmente dice haber sido testigo del Resucitado. Un pensamiento que evoluciona con los años, adaptándose a los nuevos retos y situaciones que se le presentan.

Para Pablo, la muerte no es algo meramente biológico, al menos no la muerte del ser humano[9], sino algo intrínsecamente unido al pecado. Como señala en *Romanos* 5, 12-21[10], la muerte aparece como una potencia

---

[7] Cf. Rom 4, 24-25; 7, 4; 8, 11. 34; 10, 9; 1 Cor 6, 14; 15, 3-4. 12. 20; 2 Cor 4, 14; 5, 15; 13, 4; Gál 1, 1; Col 2, 12; 1 Tes 1, 10; 4, 14; Ef 1, 20; 2 Tim 2, 8; 1 Ped 1, 21; Hch 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30. 37.

[8] Cf. Fil 2, 9-11, donde, literalmente, se dice «super-exaltó».

[9] Como señala X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid (1982) 219, atendiendo al pensamiento de Pablo no se debería hablar de «muerte» en el caso de los animales, sino de «descomposición». Sobre la visión paulina de la muerte, ver las pp. 173-295. Véase también R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, «La evolución de la escatología paulina», *Carthaginensia* 12 (1996) 125-153.

[10] Para una exégesis de Rom 5, 12-21, cf. U. WILCKENS, *La carta a los Romanos*, vol. I, Salamanca (1989) 372-410.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

influida por el pecado. Es un fenómeno universal que remite a otro igualmente universal, el pecado de todos los hombres desde Adán mismo:

> Por tanto, como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, ya que todos pecaron; —porque, hasta la ley, había pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa no habiendo ley—; con todo, reinó la muerte desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán, el cual es figura del que había de venir (*Romanos* 5, 12-14).

Sin embargo, Cristo será para Pablo el fundamento de la victoria sobre la muerte, pues con él dominará la sobreabundancia de la gracia:

> En efecto, si por el delito de uno reinó la muerte por un hombre ¡con cuánta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia, reinarán en la vida por uno, por Jesucristo! (*Romanos* 5, 17).

> Porque, habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que por Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo (*1 Corintios* 15, 21-22).

Pero, ¿cómo será, según Pablo, esa resurrección? En términos generales, sus epístolas más antiguas repiten las ideas del libro de *Daniel* que ya fueron estudiadas en el capítulo anterior, aunque más tarde parece abandonarlas por las ideas del libro de *Sabiduría*, pero rectificándolas al no admitir un alma sin cuerpo. Como novedad es de destacar que en *1 Tesalonicenses* y en *1 Corintios* Pablo va a unir por vez primera la expectación, más reciente, de que Jesús vendrá al final de los tiempos con la expectación, más antigua, de una resurrección escatológica, algo que llevará a cabo sin encontrar paralelos en la literatura judía de su tiempo[11].

En 1 Tes 4, 13-18, Pablo trata explícitamente de la suerte final de los justos. Aunque contiene elementos típicos de la apocalíptica judía, como la voz del arcángel, el sonido de la trompeta, los santos en las nubes, entre otros, nos encontramos ante un texto de marcado carácter cristocéntrico, en

---

[11] Como demuestra J. HOLLEMAN, *Resurrection and Parousia. A Traditio- Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15*, Leiden (1996) 123-130, quien subraya también que en el judaísmo del siglo I d.C., algo posterior a Pablo, también se va a producir una conexión parecida como muestran el *Apocalipsis siríaco de Baruc* 29-30, *1 Henoc* 51 y *4 Esdras* 7, 26- 44, alguno de cuyos textos citaré más adelante. Como señala F. VOUGA, *Una teología del Nuevo Testamento*, Estella (2002) 421, «Es sorprendente, pero significativo, que los dos motivos del juicio final y de la resurrección de los muertos no estén nunca unidos en el Nuevo Testamento, incluso aunque, en la primera carta a los Tesalonicenses, la parusía esté ligada tanto a uno como a la otra».

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

el que la resurrección de Cristo se convierte en modelo de la resurrección que por obra de Dios experimentarán aquellos que murieron en Cristo:

> Porque si creemos que Jesús murió y que resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes murieron en Jesús. Os decimos esto como palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron. El mismo Señor bajará del cielo con clamor, en voz de arcángel y trompeta de Dios, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor (*1 Tesalonicenses* 4, 14-17).

Para Pablo, cuando Cristo vuelva ya habrán muerto muchos cristianos pero la mayor parte, entre los que se incluye él, vivirán todavía. Dice de los que ya murieron, de forma parecida a *Daniel*, «que se durmieron» y que «resucitarán» o «se despertarán» en el momento de la parusía, lo que parece llevará a un reino escatológico en la tierra, no en una dimensión transcendente y celestial. Pablo aquí se refiere a la resurrección de todo el hombre, no sólo de los cuerpos, o del alma por separado. Como bien apunta M.-E. Boismard, Pablo no diría de los muertos que duermen y van a despertarse si se refiriera a personas cuyas almas ya vivieran en Dios y sencillamente esperaran encontrar un cuerpo. De ser esta la creencia, la de que las almas de los difuntos ya estaban en Cristo, no debería haber motivo de desesperanza entre los tesalonicenses[12]. No parece que Pablo esté pensando en una resurrección de los impíos que ya están muertos. Y en cuanto a los que estén vivos en el momento de la parusía, éstos serán destruidos (1Tes 5, 3), aunque no se especifica el cómo, ya que en 1 Tes 5, 1-11 Pablo descarta todo cálculo apocalíptico para centrarse en una parénesis ética. En definitiva, parece que Pablo, al menos en este período, comparte la perspectiva del libro de *Daniel*, para quien los justos resucitarán a la vida terrena y los impíos sufrirán la muerte para siempre, aunque dotándola de un fuerte cristocentrismo, por el que Cristo descenderá del cielo para hacer su entrada solemne como Señor en la tierra[13].

En 1 Cor 15 Pablo mantendrá la misma opinión. Esta vez los corintios, o un grupo de ellos, parecen negar la resurrección corporal, defendiendo una inmortalidad del alma desencarnada. La argumentación de Pablo a favor de la resurrección de los hombres está condicionada por la resurrección

---

[12] M.-E. BOISMARD, «Nuestra victoria sobre la muerte según la Biblia», *Concilium* 105 (1975) 261. Más recientemente, del mismo autor, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?*, Bilbao (1996) 36-37.

[13] Como opina M.-E. BOISMARD, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?*, Bilbao (1996) 38-39.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

de Cristo (1 Cor 15, 17), quien representa las «primicias» de la resurrección de todos (1Cor 15, 20-22; cf. Col 1, 18). Argumentación parecida ofrecen Rom 5, 18-6, 5 y 8, 11. Con otras palabras, de la misma manera que Cristo resucitó, o fue resucitado, así también lo serán todos los hombres.

Pero aunque Pablo insiste en la resurrección de los «cuerpos» (1 Cor 15, 44), el sentido paulino de «cuerpo» (*sôma*) no es el platónico, entendido éste como opuesto al alma inmortal, sino que es equivalente al *basâr* hebreo, por el que se indica al hombre completo[14]. Esto se ve claramente en los versículos cuarenta y siguientes, donde Pablo opone los «cuerpos» celestes a los «cuerpos» terrenos, lo que debe entenderse como «seres» celestes o terrenos. Por lo tanto, y como en 1 Tes 4, Pablo está pensando en una resurrección de todo el ser. El hombre se transformará en un «ser» espiritual después de haber sido un «ser» psíquico (1 Cor 15, 44), un «ser» que sólo poseía el aliento vital, la *néfesh* hebrea.

Cabe fijarse ahora en 1 Cor 15, 22-28, donde Pablo parece distinguir tres fases sucesivas: la resurrección de Cristo, la resurrección de los que pertenecen a Cristo en la parusía, y cuando Cristo entregue el Reino al Padre, momento en el que la muerte será destruida definitivamente:

> Pues del mismo modo que por Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo. Pero cada cual en su rango: Cristo como primicia; luego los de Cristo en su venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo principio, dominación y potestad. Porque él debe reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo en ser destruido será la Muerte. Porque ha sometido todas las cosas bajo sus pies. Mas cuando dice que «todo está sometido», es evidente que se excluye a Aquel que ha sometido a él todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos (*1 Corintios* 15, 22-28).

---

[14] Como defienden, entre otros, M. CARREZ, «Con qué cuerpo resucitan los muertos?», *Concilium* 60 (1970) 89s.; J. GNILKA, «La resurrección corporal en la exégesis moderna», *Concilium* 60 (1970) 130-134; M.-E. BOISMARD, *art. cit.*, 262; J. FITZMYER, «Teología de san Pablo» en R.E. BROWN-J.A. FITZMYER-R.E. MURPHY, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. V, Madrid (1986) 814, y J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander (1986) 192. Es interesante descubrir cómo en obras recientes de carácter científico y filosófico, la antropología paulina sigue siendo fuente de inspiración o de interpretación. Así, por ejemplo, I. NÚÑEZ DE CASTRO, «¿Es posible superar el dualismo materia/espíritu?», en A. DOU (rd.), *Pensamiento científico y trascendencia*, Madrid (1998) 83-84, siguiendo a P. LAÍN ENTRALGO, *Cuerpo y alma*, Madrid (1991) 284, matiza que para Pablo carne y espíritu no son dos categorías metafísicas para explicarnos al ser humano, sino dos categorías más bien morales: la «carne» (*sark*) sería todo lo que queda bajo el pecado y el «espíritu» (*pneuma*) el hombre entero bajo la gracia. En este sentido, este binomio sólo se correspondería en apariencia a la oposición griega entre alma y cuerpo. Véase también W. BEINERT, «La problemática cuerpo-alma en Teología», *Selecciones de Teología* 161 (2002) 39-50.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 37

El Árbol de la Muerte y de la Vida (Misal de Salzburgo, 1481)

No se explicita dónde se establecerá ese reino intermedio, pero a tenor de que aparece vinculado a la parusía en el versículo 25, y por lo visto en 1 Tesalonicenses, parece que se trata de un reino terrestre[15]. Pero ese estadio intermedio habido en la tierra dará paso a un reino escatológico en el cielo cuando Cristo entregue el Reino al Padre. Al menos esa parece ser la perspectiva de 1 Cor 15, 35-54, texto en el que parece que la parusía ya ha pasado. En 1 Cor 15, 42-53 Pablo explica la necesaria transformación de nuestra corporeidad presente, corruptible y mortal para llegar a ser conforme al cuerpo glorioso del Señor (1 Cor 15, 49; Rom 8, 29), una metamorfosis ya incoada en esta vida (2 Cor 3, 18).

La idea de un estadio intermedio limitado temporalmente aparece desarrollada en el *Apocalipsis siríaco de Baruc*, redactado entre los siglos I y II d.C., para el que también el Mesías volverá al mundo celestial, momento en el que se producirá la resurrección de los muertos y el juicio:

> Y después de esto, cuando se haya cumplido el tiempo de la llegada del Mesías y vuelva en la gloria, todos los que se hayan dormido esperando en él resucitarán. En aquel momento se abrirán los depósitos en donde

[15] Cf. M.-E. BOISMARD, *op. cit.*, 43.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

está encerrado el número (fijo) de almas de los justos; saldrán (de allí) y la multitud de almas aparecerá (reunida) en una sola asamblea unánime. Las primeras se regocijarán, las últimas no conocerán la angustia. En efecto, habrán aprendido que ha llegado el día predicho para el final de los tiempos. Las almas de los malos, por el contrario, cuando vean todo esto, desfallecerán por completo: saben muy bien que les aguarda el suplicio, que ha llegado su perdición (*Apocalipsis siríaco de Baruc* 30, 1-5)[16].

Aunque las menciones al Mesías son escasas, en *IV Esdras* también hay referencias a un período mesiánico previo al fin del mundo y al juicio final. Una era mesiánica temporal que acabará con la muerte del mismo Mesías, llamado Jesús (obviamente, una interpolación cristiana), aspecto que sirve para subrayar aún más la temporalidad de la misma. El Mesías liberará a los que viven en Palestina (*IV Esdras* 9, 7-8; 12, 34; 13, 48) y los exiliados podrán retornar (*IV Esdras* 13, 46-47). Pero todo ello será anterior al fin de los tiempos, al que siguen la resurrección de los muertos y el juicio divino (el cual es individual, a diferencia de Dn 7 cuyo juicio es a los imperios), prolegómenos de un mundo futuro apenas descrito como exento de pecado, muerte y sufrimiento, pero aún material:

> Y mi Hijo Jesús será manifestado junto con aquellos que están con él y los que queden se regocijarán por 400 años. Y será que después de esos años, mi Hijo, el Cristo morirá y todos los que tienen respiración de hombre. El mundo retornará al antiguo silencio durante siete días, tal como fue en el principio, de suerte que ninguno será abandonado. Y será que, después de los siete días, el mundo que aún no está vigilante, será despertado y morirá el (mundo) corrupto. Entonces la tierra restituirá a los que en ella dormían, el polvo a los que viven en aquel silencio y las moradas devolverán las almas que les fueron encomendadas. Y se revelará el Altísimo sobre el trono del juicio: pasará la misericordia y será apartada la longanimidad; más sólo quedará el juicio (*IV Esdras* 7, 28-34a)[17].

El «Libro de las parábolas» perteneciente a *1 Henoc* también se refiere al reino escatológico que el Mesías, identificado con el «Hijo del hombre» de Dn 7, 13-14 y con funciones de juez, instaurará tras producirse la resurrección:

> En esos días la tierra devolverá su depósito, el *sheôl* retornará lo que ha recibido, y la destrucción devolverá lo que debe. Y él elegirá a los

---

[16] Traducción de H. COUSIN, ***Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas***, Estella (1981) 104. Con respecto al juicio, la cronología que ofrece este apocalipsis no es homogénea. Mientras que en el capítulo 50 sitúa la resurrección antes del juicio, como en *4Esdras* 7, 26-36 y *Oráculos Sibilinos* 4, 176-191, en el capítulo 51 la sitúa consecutivamente.

[17] Traducción de G. M. NÁPOLE, ***Liber Ezrae Quartus. Estudio de la obra, traducción crítica y notas exegéticas a partir de la versión latina***, Valencia (1998) 127-128.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> justos y santos de entre ellos, pues estará cerca el día en que éstos sean salvados. El Elegido en esos días se sentará sobre mi trono, y todos los arcanos de la sabiduría saldrán de su prudente boca, pues el Señor de los espíritus se los ha dado y l ha ensalzado. En esos días danzarán los montes como cabritos y los collados retozarán como corderos hartos de leche, y todos se convertirán en ángeles en el cielo. Sus rostros brillarán de júbilo, pues en esos días el Elegido se habrá alzado y la tierra se alegrará; los justos morarán en ella y los elegidos por ella irán y andarán (*1 Henoc* 51, 1-5)[18].

Volviendo a Pablo, en 1 Cor 15, 45-49 éste explica la resurrección como una nueva creación obra de Dios, recreando el cuerpo carnal y perecedero en espiritual e imperecedero[19]:

> En efecto, así es como dice la Escritura: *Fue hecho el primer hombre*, Adán, *alma viviente* (cf. Gn 2, 7); el último Adán, espíritu que da vida. Mas no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo animal; luego, lo espiritual. El primer hombre, salido de la tierra, es terrestre; el segundo, viene del cielo. Como el hombre terrestre, así son los hombres terrestres; como el celeste, así serán los celestes. Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terrestre, llevaremos también la imagen del celeste.

Y para ello distingue entre el «ser psíquico» (*sôma psychikon*) y el «ser espiritual» (*sôma pneumatikon*). ¿Qué son uno y otro? Simplificando, el primero sería un ser compuesto de cuerpo y alma, pero en el que ninguno de sus elementos sería inmortal, y, por tanto, se trataría de un ser corruptible. Un ser de «polvo» que debe volver al «polvo» (1 Cor 15, 47-48; cf. Gn 2, 7; 3, 19). Por el contrario, el segundo sería el ser humano resucitado y transformado por Cristo, el *pneûma zoopoioûn* o «soplo vivificador», que lo convierte en incorruptible[20]. De esta manera, no sólo los muertos al resucitar, sino también los que todavía vivan al final de los tiempos, serán-

---

[18] Traducción de F. CORRIENTE-A. PIÑERO en A. DÍEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, Madrid (1984) 75.

[19] Cf. F. VOUGA, *Una teología del Nuevo Testamento*, Estella (2002) 457.

[20] Como señala R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York (1997) 535, esta visión paulina del cuerpo resucitado no parece concordar con la que ofrece Lc 24, 39. 42-43. Sobre esta antropología paulina, véanse J.A. FITZMYER, «Teología de san Pablo» en R.E. BROWN-J.A. FITZMYER-R.E. MURPHY(dirs.), *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. V, Madrid (1972) 807-826; C. SPICQ, *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, Salamanca (1979) 166-200; X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid (1982) 211-214; M.-É. BOISMARD (1996) 52-56; S. BROULER, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrecction of the Dead. An Exegetico- Theological Study of 1 Corinthians 15, 44b-49 and Romans 8, 9-13*, Roma (1996) 145-153; J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh (1998) 51-78. Consúltese también, S.E. PORTER, «Resurrection, the Greeks and the New Testament» en S.E. PORTER-M.A. HAYES-D. TOMBS (eds.), *Resurrection*, Sheffield (1999) 52-81.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

transformados[21]. Incluso en 2 Cor 5, 14-19 y Rom 8, 18-23 Pablo hablará de una transformación radical del cosmos. Para Pablo, si Dios fue capaz de crear el mundo en el comienzo, es también capaz de recrearlo al final de los tiempos[22]:

> Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente sino por aquel que la sometió en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios[23]. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto (*Romanos* 8, 19-23).

De esta transformación gloriosa también se hará eco el *Apocalipsis siríaco de Baruc*, como nos muestra el siguiente texto, en el que se incluye, a diferencia de Pablo, una transformación terrible de los impíos:

> Y cuando haya pasado aquel día fijado, sólo entonces se transformará el aspecto de los que hayan sido condenados y la gloria de los que hayan sido justificados. El aspecto de los que ahora obran mal aparecerá peor de lo que era, para soportar el suplicio. Igualmente, la gloria de los que justifica ahora mi ley, de los que hayan manifestado su inteligencia durante la vida y plantado en su corazón la raíz de la sabiduría, su esplendor será glorioso cuando la transformación: el aspecto de sus rostros se cambiará en una belleza luminosa, para que obtener y recibir el mundo(nuevo) que no muere y que entonces se les prometió (*Apocalipsis siríaco de Baruc* 51, 1-3)[24].

Pero, lógicamente, Pablo no está pretendiendo aquí darnos una descripción «realista» de cómo será la resurrección, algo que incluso para él sigue siendo un misterio del que sólo se puede hablar por comparaciones (de lo contrario, no se explicaría su cambiante antropología), sino que nos está diciendo, en palabras de X. Alegre, «que con la resurrección la persona

---

[21] Hay que dejar claro que en ningún lugar de las epístolas paulinas se habla de la resurrección de los pecadores, lo que indicaría que para Pablo la resurrección es sólo para los que mueren, o son arrebatados, en Cristo. Sólo en *Hechos* 24, 15 Lucas pone en boca de Pablo la creencia en una resurrección tanto de justos como de injustos.

[22] S. BROULER, *op. cit.*, 153.

[23] Aquí encontramos una clara referencia a Gn 3, 17, pero no queda claro quién somete a caducidad a la creación. El sentido obvio parece ser el pecado del hombre, pero no faltan quienes creen que es Dios por medio de Adán, y que precisamente por eso, para evitar un determinismo implacable, Dios entreabre un horizonte de esperanza. Así piensa, X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid (1982) 242-243.

[24] Traducción de H. COUSIN, *op. cit.*, 105. Más adelante, en 51, 5. 10, el aspecto resultante de esa transformación gloriosa de los justos será comparado con el de los ángeles y las estrellas, mientras la transformación de los impíos será terrible y espectral (51, 5). De forma muy parecida se describe la transformación de los justos en IV Esdras 7, 97 (siguiendo la traducción de G.M. NÁPOLE).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

que resucita es *la misma*, pero no es *lo mismo*»[25]. En definitiva, y como consecuencia de todo lo dicho, Pablo podrá pregonar en 1 Cor 15, 54-57 la derrota definitiva de la muerte, la cual parece aquí ser presentada como un ser o poder que siempre fue victorioso antes de la victoria de Cristo[26]:

> Y cuando este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito: *La muerte ha sido devorada por la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria*[27]? (...) Pero ¡gracias sean dada a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo!

Sin embargo, la perspectiva antropológica defendida en *1 Tesalonicenses* y en *1 Corintios* cambiará radicalmente en 2 Cor 5, 1-10, donde la influencia platónica parece evidente. Véase un fragmento:

> Porque sabemos que si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmorona, tenemos un edificio que es de Dios: una morada eterna, no hecha por mano humana, que está en los cielos. Y así suspiramos en este estado, deseando ardientemente ser revestidos de nuestra habitación celeste, si es que nos encontramos vestidos, y no desnudos. (...) Así pues, siempre llenos de buen ánimo, sabiendo que, mientras habitamos en el cuerpo, vivimos desterrados lejos del Señor, pues caminamos en fe y no en visión (*2 Corintios* 5, 1-2. 6-7).

Este cambio muy probablemente se debió a los graves peligros por los que pasó Pablo, y que casi le cuestan la vida (1 Cor 15, 32; 2 Cor 1, 8-10; 4, 7-12), en el intervalo de tiempo habido entre la composición de

---

[25] X. ALEGRE, «Perspectivas de la exégesis actual ante la resurrección de Jesús» en M. FRAIJÓ- X. ALEGRE- A. TORNOS, *La fe cristiana en la resurrección. XXI Foro sobre el Hecho Religioso*, Madrid (1998)49. A. PIÑERO, «Tránsito y triunfo. Concepciones del más allá en el Nuevo Testamento» en M.ª A. ALONSO (coord.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*, Valladolid (1999)133, se muestra escéptico ante la posibilidad de comprender qué entiende Pablo por «cuerpo espiritual», término que considera PIÑERO «una contradicción en sus mismos términos». Comparto parte de sus dudas pero no su convencimiento de que el pensamiento de Pablo tenga «base gnóstica».

[26] En este sentido, J.F. HEALEY, «`Death is swallowed up in Victory' (1 Corinthians 15: 54):Canaanite Mot in Prophecy and Apocalypse» en P.J. HARLAND-C.T.R. HAYWARD (eds.), *New Heaven and New Earth Prophecy and the Millennium*, Leiden-Boston.Köln (1999) 205-215, cree ver en 1 Cor 15, 54 y Ap 20, 12-14, una concepción mítica de la muerte que recuerda a la mitología cananea relativa al dios-muerte Mot. En opinión de este autor no se puede decir que hay un auténtico abandono de las concepciones míticas hasta los tiempos del Renacimiento e incluso de la Iluminación. Las gentes del Próximo Oriente antiguo y de la Antigüedad tardía en general participan de una visión mítica en la que la transcendencia de la muerte no se representa en puros conceptos teórico-abstractos, sino en conceptos míticos propios de un mundo de creencias y temores hacia determinados poderes demoníacos y destructores del mundo inferior que sólo son derrotados por la divinidad.

[27] Cf. Os 23, 14; Is 25, 8.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

las dos cartas a los corintios; peligros que le harían cuestionarse su esperanza de llegar vivo a la parusía de Cristo[28]. Posición que, a pesar de todo, mantiene todavía en 2 Cor 5, 2-4, donde piensa que los acontecimientos escatológicos se producirán cuando todavía él esté vivo, momento en el que su cuerpo mortal será transformado en cuerpo inmortal. El mencionado dos veces «estamos llenos de buen ánimo (seguridad)» (2 Cor 5, 6-10) es una expresión frecuentemente mencionada en el *Fedón* de Platón en relación, precisamente, con el tema de la muerte y refiriéndose a la convicción de que el alma es inmortal e imperecedera[29]. Por otra parte, el mismo Pablo toma distancia de su cuerpo, al que parece tomar en sentido platónico. Lo concibe como una morada transitoria, en la que se vive exiliado lejos del Señor. Esta visión del cuerpo era frecuente en Filón de Alejandría, claramente influido de platonismo, como ya se mencionó en el capítulo anterior, e ilustra, a modo de ejemplo alegórico, el siguiente fragmento:

> Tal es el motivo por el que todos los considerados sabios por Moisés son presentados residiendo transitoriamente en un determinado lugar. Es que sus almas, si bien, movidas por el deseo de ver y aprender, tienen la costumbre de realizar viajes a la naturaleza terrestre, jamás emigran definitivamente del cielo a otra morada. De este modo, una vez que, situadas temporariamente en cuerpos, han contemplado a través de ellos las cosas sensibles y mortales, elévanse nuevamente hacia el lugar del que primeramente habían salido, entendiendo que su patria es la región celestial, de la que son ciudadanos; y que la terrestre, donde residieron de paso, es tierra extranjera. Si para aquellos que han fundado una colonia la región que los ha recibido se convierte en la patria en vez de la metrópoli, para los que simplemente se hallan viajando por tierra extranjera la patria sigue siendo aquella que los vio partir y hacia la que anhelan retornar (*De confusione linguarum* 77-78)[30].

De manera análoga, para Pablo, cuando el cristiano deja su cuerpo no «muere» en el sentido semita, sino que va a vivir junto a Cristo en Dios. La muerte ya no sería una ruptura de la vida consciente y psíquica, sino sencillamente el abandono de un cuerpo perecedero, incluso sería una liberación en cuanto que da término al «exilio» que supone vivir separados

---

[28] Así piensa, acertadamente en mi opinión, P. BENOIT, «¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?, *Concilium* 60 (1970) 103. Puede verse, para toda la cuestión de la escatología de *2 Corintios*, M.-É. BOISMARD (1996) 91-103.

[29] Los diálogos puestos en boca de Simmias son los que más redundan en este tipo de expresiones que no dejan lugar a dudas en lo referente a la inmortalidad del alma. Cf., entre otros, *Fedón* 65 d-e, 66a, 67d, 68b.

[30] Traducción de J.M. TRIVIÑO, *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. II, Buenos Aires (1975) 287. Cf. también *De somniss* 138-139.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

de Cristo[31]. Ya no se trataría ni de «sueño» ni de «resurrección», como en cartas anteriores. Incluso parece que la reminiscencia mítica de 1 Cor 15, 54-55, de la que ya se ha hablado, desaparece.

En esta nueva perspectiva, Pablo estaría distinguiendo en el hombre dos elementos separables: el cuerpo y otra realidad que no especifica, pero que estaría en la raíz misma de su «yo» y que se correspondería con el alma platónica. Aquí se aproximaría más a la noción del libro de Sabiduría que a la de Daniel. Pero con respecto a este libro y al mismo Platón, Pablo se va a distanciar al no admitir la existencia de un alma desencarnada. A la »morada terrestre», nuestro cuerpo, que será destruida y a la que se compara con una «tienda» en la que habitamos provisionalmente (2 Cor 5, 6. 8), Pablo contrapone una «morada eterna, no hecha por mano humana, en los cielos», un nuevo cuerpo celeste creado por Dios. Al morir, el hombre deja su cuerpo terrestre, para obtener un cuerpo celestial, incorruptible. Esta nueva visión paulina del cuerpo ya aparecía en las interpolaciones cristianas de la *Ascensión de Isaías* (4, 16) y Flavio Josefo dice de los fariseos que enseñaban que después de la muerte las almas incorruptibles de los justos cambiaban de cuerpo (*La guerra de los judíos* II, 163 [8, 11-14]), aunque se refería a la reencarnación[32].

Otra diferencia fundamental con respecto a la escatología de *1 Corintios* es que, a partir de *2 Corintios*, Pablo defiende lo que se podría denominar como una «escatología ya realizada», por la que por el bautismo estamos ya revestidos en Cristo, algo que en *1 Corintios* sólo se produciría tras la parusía de Cristo:

> Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo. Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el misterio de la reconciliación (*2 Corintios* 5, 17-18).
>
> Los que hemos muerto al pecado ¿cómo seguir viviendo en él? ¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo resucitó de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva (*Romanos* 6, 2-4)[33].

---

[31] M. García Cordero, ***La esperanza del más allá a través de la Biblia***, Salamanca (1992) 258.

[32] Parece extraño que los fariseos aceptaran la reencarnación. Ya se dijo en el capítulo anterior que es posible que Flavio Josefo estuviera intentando hacer inteligible a sus lectores no judíos una antropología y escatología extrañas para ellos. Lo malo que al hacerlo las traiciona en algunos puntos. También es posible que hubiera un facción de fariseos que creyera en la reencarnación. Otros aceptarían la inmortalidad del alma y también la resurrección, como indica Flavio Josefo en ***Antigüedades Judías*** XVIII, 14.

[33] Pueden verse en esta línea otros textos como Gal 3, 27; Rom 13, 14; Ef 4, 23-24; Col 2, 12-13.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Esta doble perspectiva de Pablo frente a la muerte aparece unificada en la carta a los Filipenses, la cual sería la obra de un editor que unificaría dos o más cartas de diferentes períodos[34]. Preso en Éfeso, Pablo ve cercana la posibilidad de una muerte por pena capital y expresa su convicción de que tras cada muerte se da el pleno encuentro vital con Cristo. En Fil 1, 23-24, afirma Pablo su convicción de unirse con Cristo en cuanto muera, pero no hay que ver aquí necesariamente una separación alma-cuerpo en sentido platónico, sino más bien una referencia a un estado desencarnado anterior a la resurrección y próximo a las ideas de 2 Cor 5, 2-4[35]:

> Me siento apremiado por ambos extremos. Por un lado, mi deseo es partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor; mas, por otro, quedarme en el cuerpo es más necesario para vosotros.

Sin embargo, en Fil 3, 20-21 habla de la esperanza de ver su cuerpo miserable transfigurado en cuerpo glorioso cuando Cristo vuelva:

> Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará nuestro pobre cuerpo a imagen de su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas.

Este texto, que ya no se tiende a ver como un himno prepaulino[36], parece recoger el pensamiento de 1 Cor 15, 42-57[37], y a su vez indicar que, de la misma manera que en Fil 2, 6-11 (el cual sí es fundamentalmente un himno prepaulino) se describe la manera en que Cristo llega a ser uno de nosotros, así nosotros llegaremos a ser como él[38].

Es posible, por tanto, que este texto se escribiera en la misma época que 1 Cor 15, debido a su afinidad, y que Fil 1, 23, por la misma razón, fuera más tardío, quizá contemporáneo a 2 Cor 5, 1-10.

De este modo, para Pablo el cómo de la victoria del hombre sobre la muerte, a pesar de su seguridad en Cristo, sigue siendo un misterio y por eso busca acercamientos distintos de comprensión pero nunca definitivos.

---

[34] Sin embargo, no faltan quienes consideran que esta división en varias cartas de *Filipenses* crea más complicaciones de las que ayuda a resolver, y optan por defender su carácter unitario. Tal es el caso de P.T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan (1991) 10-18, o G.D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, Grand Rapids, Michigan (1995). Para ambos, esta carta la escribió Pablo durante su prisión en Roma entre el 60 y el 62 d.C.

[35] Como opina B. Byrne, «The Letter to the Philippians» en R.E. Brown- J.A. Fitzmyer-R.E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London (1990) 793. No obstante, P.T. O'Brien, *op. cit.*, 135-137, cree que este texto es más cercano a las ideas de *1 Corintios* y *1 Tesalonicenses* (cf. 1 Tes 4, 17, donde también se hace mención a «estar con Cristo»).

[36] Como explican P.T. O'Brien, *op. cit.*, 467-472, y G.D. Fee, *op,cit.*, 377.

[37] Cf. G.D. Fee, 381.

[38] Como argumenta P.T. O'Brien, 16.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

III. **Muerte y resurrección en los Evangelios Sinópticos**

El *Evangelio de Marcos*, el primero de los sinópticos cronológicamente, hace mención de dos tipos de resurrección: una corporal entendida como «revivificación» o «resucitación» y vuelta a este mundo; y otra corporal-espiritual destinada a la vida eterna.

La primera estaría representada por el caso de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5, 35-43; caso análogo al de la resurrección de Lázaro en el Evangelio de Juan), por el que la muchacha muerta vuelve a la vida por una acción milagrosa de Jesús, signo del Reino de Dios, aunque no queda exenta de la mortalidad, que tarde o temprano le volverá a sobrevenir. Como indica J. Gnilka, este relato se originó a partir de los relatos de resurrección de la tradición veterotestamentaria relativa a Elías y Eliseo, con el fin de presentar a Jesús como el profeta escatológico, que recoge y supera a todos los profetas anteriores[39].

La segunda tendría como modelo la misma resurrección de Jesús. Es obvio que en este caso es para la vida eterna y no se trata de una resucitación. Lo que no queda claro es con qué tipo de corporeidad se resucita.

Por un lado, Mc 9, 43-49:

> Y si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo. Más vale que entres con un solo ojo en el Reino de Dios que, con los dos ojos, ser arrojado a la gehenna, donde su gusano no muere y el fuego no se apaga (*Marcos* 9, 47-48; Mt 5, 29-39; cf. Is 66, 24)[40]

apunta a una resurrección corporal de un carácter tan físico que parece que se resucitará con el mismo cuerpo del momento de la muerte (incluidas las mutilaciones) y que la gehenna no es más que la aniquilación de la persona y no un lugar de tormento eterno. No obstante, no se debe obviar el sentido figurado del texto, posiblemente más interesado en ofrecer reglas para la vida terrena relativas a que los miembros de la comunidad no provoquen escándalos dentro de la misma, que en ofrecer información sobre el más allá[41].

Por otro lado, Mc 12, 25:

> Pues cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en los cielos (cf. Mt 22, 30; Lc 20, 36)

---

[39] J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos (Mc 1, 1-8, 26)*, vol. I, Salamanca (1996) 255.

[40] Es significativo que no encontremos aquí ningún paralelo de Lucas, lo que se explica, como se verá a continuación, dada la perspectiva escatológica de éste, por la que la receptora de la retribución escatológica es el alma.

[41] Como opina, creo que acertadamente, J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos (Mc 8, 27-16, 20)*, vol. II, Salamanca (1997) 76. Véase también, W.L. LANE, *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids, Michigan (1974) 347-349.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

parece contradecir esta visión fisicista, subrayando una corporeidad angelical, no física, que recuerda a la que se vio en 1 Cor 15, 34ss, en *1 Henoc* 104, 4 y en el *Apocalipsis de Baruc* 51, 10[42]. El *polí planasthe* («Estáis muy equivocados») final del relato de Marcos, que no aparece en los paralelos de Mateo y Lucas, es un rotundo rechazo a la no aceptación saducea de la creencia en la resurrección y subraya aún más el carácter apologético del relato[43].

En cualquier caso, independientemente de las posibles transformaciones que pudiera experimentar el cuerpo, es claro que éste forma parte esencial de la nueva realidad producida tras la resurrección. En el caso de Jesús, su cuerpo desaparece del sepulcro (Mc 16, 6), lo que no se concibe como una prueba de la resurrección, pero sí de que quien resucita es el todo Jesús, el Jesús entero, sin menosprecio de su cuerpo torturado. El añadido final al Evangelio de Marcos (Mc 16, 9-20) cuenta una serie de apariciones del Resucitado que lo muestran a veces reconocible y, otras, bajo otra figura, pero que sirven siempre para identificarlo con Jesús de Nazaret, nunca con otro.

Conviene señalar que la categoría de aparición y anuncio vinculada a la resurrección (o arrebatamiento a los cielos) no era común en el judaísmo de la época, aunque sí aparece difusamente en algunos textos muy tardíos y propios del judaísmo helenista como *2 Macabeos* y el apócrifo *Testamento de Job* (algo anterior al último cuarto del primer siglo antes de Cristo). Los textos son los siguientes:

> [Judas Macabeo] Armó a cada uno de ellos, no tanto con la seguridad de los escudos y las lanzas, como con la confianza de sus buenas palabras. Les refirió además un sueño digno de crédito, una especie de visión, que alegró a todos. Su visión fue tal como sigue: Onías, que había sido sumo sacerdote, hombre bueno y bondadoso, afable, de suaves maneras,

---

[42] Cf. V. TAYLOR, ***Evangelio según San Marcos***, Madrid (1980) 581. Aunque el texto no lo indica, parece claro que, dado el contexto judío, aquí se está refiriendo a la resurrección de los justos.

[43] No se trata de un relato apologético acerca de la resurrección de Jesús, sino de la posibilidad en sí de la resurrección, negada por los saduceos. En este sentido, se estaría en una línea de relatos parecida a los vistos en el capítulo anterior y por los que la tradición rabínica farisea condenaba a los que no creían en la resurrección, lo que incluía a los saduceos. De hecho, parece que aquí Jesús está empleando una forma de argumentar semejante a la rabínica. Si en los textos del Talmud citados en el capítulo anterior se defendía la resurrección a partir de la misma Torá, Jesús hace lo mismo partiendo de Ex 3, 6. Pero los saduceos también parten de la Torá y en este relato, en concreto, desde Dt 25, 5-10 (la ley del levirato que obligaba al hermano del fallecido, en el caso de que éste hubiera dejado a su esposa viuda sin descendencia masculina, a casarse con ella para impedir que se borrara el nombre del hermano). Como es sabido, en ningún momento la Torá afirma la creencia en la resurrección, por lo que, de atenerse estrictamente a ésta, los saduceos eran los que tenían razón.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

> distinguido en su conversación, preocupado desde la niñez por la práctica de la virtud, suplicaba con las manos tendidas por toda la comunidad de los judíos. Luego se apareció también un hombre que se distinguía por sus blancos cabellos y su dignidad, rodeado de admirable y majestuosa soberanía. Onías había dicho: «Este es el que ama a sus hermanos, el que ora mucho por su pueblo y por la ciudad santa, Jeremías, el profeta de Dios. Jeremías, tendiendo su diestra, había entregado a Judas una espada de oro, y al dársela había pronunciado estas palabras: «Recibe, como regalo de parte de Dios, esta espada sagrada, con la que destrozarás a los enemigos». Animados por estas bellísimas palabras de Judas, capaces de estimular al valor y de robustecer las almas jóvenes, decidieron no resguardarse en la defensa, sino lanzarse valerosamente a la ofensiva y que, en un cuerpo a cuerpo, la fortuna decidiera, porque peligraban la ciudad, la religión y el Templo (*2 Macabeos* 15,11-17).

> Entonces, de pie, hice [Job] primero una confesión de fe en el Señor mi Dios. Después de un buen rato de oración les dije: -Levantad vuestros ojos hacia el oriente. Así lo hicieron y vieron a mis hijos coronados con la gloria del Supraceleste (*Testamento de Job* 40, 2-3)[44].

Las consecuencias de estas apariciones son semejantes en todos los casos: las apariciones de Jesús animan, después de ciertas dudas, a sus discípulos a anunciar a su maestro muerto y resucitado; la visión del sumo sacerdote Onías anima a los judíos al combate (2 Mac 15, 17); y la visión de los hijos de Job anima a su madre enferma a emprender sus deberes de servidumbre, aunque, finalmente, se libra de ellos alcanzando una muerte dulce (*Testamento de Job* 40, 4-6). Sin embargo, en mi opinión, hay marcadas diferencias entre estos textos y los relatos de aparición neotestamentarios. Señalo las siguientes:

1. Las apariciones neotestamentarias se describen como totalmente inesperadas y generan inicialmente dudas, mientras que en las de Judas Macabeo y Job parece que, más que dejarse ver sorpresivamente (como en el caso de Jesús), los visionados son vistos no tan inesperadamente por el visionario o después de un proceso de preparación previa por parte de éste (como es el caso de Job, quien, antes de ver resucitados a sus hijos, se confiesa y reza). En ninguno de los dos casos hay dudas iniciales ni miedo.
2. A diferencia de las apariciones neotestamentarias (Mt 28, 16-20; Lc 24, 13-35; 44-49; Hch 9, 3-6; Jn 20, 11-18), en las de Judas Macabeo y Job los visionados no dialogan con sus visionarios.

---

[44] Traducción de A. PIÑERO en A. DÍEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. V, Madrid (1987) 202.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Esto demuestra la relativa originalidad, al menos por su frecuencia e intensidad, de los relatos cristianos de aparición del Resucitado.

Volviendo al evangelio de Marcos, previa a la resurrección, o condenación eterna, Marcos insiste en el Juicio Final, del que dice que se perdonarán todos los pecados salvo la blasfemia contra el Espíritu Santo (Mc 3, 28), que se medirá con la misma medida con la que juzguemos a los demás (Mc 4, 24-25). Recomienda no avergonzarse del Hijo del hombre e incluye unas condiciones para ir a la vida eterna:

> Se ponía ya en camino cuando uno corrió a su encuentro y, arrodillándose ante él, le preguntó: «Maestro bueno, ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?» Jesús le dijo: «(...) Ya sabes los mandamientos: No mates, no cometas adulterio, no robes, no levantes falso testimonio, no seas injusto, honra a tu padre y a tu madre (...) Una cosa te falta: anda, cuanto tienes véndelo y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego, ven y sígueme» (Mc 10, 17-22)[45].

Según el llamado discurso escatológico de Mc 13, que se puede enmarcar en un contexto de persecución a los cristianos, la resurrección viene precedida de una serie de sufrimientos y padecimientos que pueden llevar a la muerte a los discípulos de Jesús (Mc 13, 9-14), situación por la que ya tuvo que pasar, en cumplimiento de su misión, el Hijo del hombre (Mc 8, 31; 9, 12. 31; cf. la parábola de los viñadores homicidas en Mc 12, 1-12).

La idea de una resurrección corporal individual es completada con la imagen de un ágape eterno y fraterno, del que las multiplicaciones de los panes (Mc 6, 30-44; 8, 1-10)[46] y la misma última cena de Jesús con sus discípulos (Mc 14, 25) son anticipo. Precisamente, común a todos los evangelios sinópticos es el matiz escatológico que se da a la celebración eucarística (Mc 14, 25; Mt 26, 29; Lc 22, 16-18; cf. 1 Cor 11, 26; Hch 2, 46), que se celebra como memorial de Cristo y anticipo del Reino de Dios «hasta que él venga» (1 Cor 11, 26; cf. 1 Cor 16, 22; Ap 22, 20)[47]. La tensión escatológica propia de Marcos parece indicar que el Reino de Dios irrumpirá cuando todavía algunos estén vivos, en una línea semejante a la del primer Pablo (Mc 9, 1):

---

[45] Es significativo que en el paralelo de Mt 19, 16-22 se añada «y amarás a tu prójimo como a ti mismo», que es más radical que el marcano «no seas injusto», mientras que en el paralelo de Lc 18, 18-23, un evangelio muy preocupado por la justicia y la defensa del pobre, omita en este caso toda referencia a la justicia y al amor al prójimo, mención que en cambio hará, en otro relato muy parecido, en Lc 10, 27.

[46] Cf. Mt 14, 13-21; 15, 32-39; Lc 9, 10-17; Jn 6, 1-15.

[47] Para más detalles sobre esto, cf. J. JEREMIAS, *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Madrid (1980) 175-188, 247-254; del mismo autor, «Esto es mi cuerpo…» en J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca (1993) 259-275.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Les decía también: «Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios».

Pero esto no debe llevar a engaño, Marcos no cree en una inminente irrupción del Reino, sino que está señalando, sirviéndose de la tradición que apuntaba a dicha inminencia, que esos «algunos» son Pedro, Santiago y Juan, quienes serán los testigos privilegiados de la transfiguración de Jesús, que va a narrar a continuación (Mc 9, 2-13)[48]. En cualquier caso, es evidente que Marcos se hace eco, aunque corrigiéndola, de una tradición premarcana que sí esperaba la irrupción inminente del Reino.

Los otros evangelios sinópticos, Mateo y Lucas, también muestran una serie de textos atribuidos a Jesús relativos a su creencia en la vida futura, como así apunta la referencia a no atesorar tesoros corruptibles en la tierra, sino incorruptibles en el cielo (Mt 6, 19s; Lc 12, 33). Lo mismo se puede decir de los conceptos «vida» y «perdición» que aparecen en Mt 7, 13s (cf. Lc 13, 23)con sentido escatológico y como la meta final de sendos caminos opuestos. Se referirían, lógicamente, a «otra vida» o «vida eterna» (Mt 25, 34. 46). Otro tanto cabe decir del fundamental discurso de las Bienaventuranzas, procedentes de la fuente Q[49], las cuales tienen un marcado carácter escatológico[50]. Sus promesas de salvación tienen forma futura (Mt 5, 4-9; Lc 6, 21) salvo las formas presentes del mateano «porque de ellos es el Reino de los Cielos» (*oti autôn estin ê basileia tôn ouranôn*; Mt 5, 3. 10) y del

---

[48] Cf. GNILKA, *op. cit.*, vol. II, 30. Lo mismo ocurre en Mt 16, 28 y Lc 9, 27.

[49] Para el lector no iniciado en estos temas, la fuente Q (del alemán *Quelle*, «fuente») es una posible fuente escrita, compuesta en su mayor parte por dichos(o *logia*) de Jesús, aunque también contiene algún relato de sus hechos, y que fue utilizada por Mateo y Lucas para la redacción de sus respectivos evangelios. Generalmente aquellas partes que aparecen tanto en Mateo como en Lucas, aunque a veces cada evangelista puede introducir variantes redaccionales, pero no en Marcos, se atribuyen a la fuente Q. Precisamente las Bienaventuranzas, que son dichos de Jesús, sólo aparecen en Mateo y Lucas. En los últimos años los intentos de reconstruir esta fuente y los estudios sobre la misma son muy abundantes. El lector podrá encontrar una buena introducción con una reconstrucción bilingüe de esta fuente en J.M. ROBINSON-P. HOFFMANN-J.S. KLOPPENBORG, *El Documento Q*, Salamanca-Leuven 2002. Más sencilla y de divulgación es la que ofrece C. VIDAL, *El primer Evangelio: el Documento Q*, Barcelona 1993. Introducciones más densas pueden verse en A.D. JACOBSON, *The First Gospel. An Introduction to Q*, Sonoma, CA 1991, y C.M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh 1997. Sobre la escatología de Q, ver las pp. 139-163 de esta última obra.

[50] Hace algunos años se descubrió en Qumrán un texto, el 4Q525, que recuerda a las Bienaventuranzas cristianas y que tiene también un matiz escatológico, pero que es claramente qumránico, como demuestra J.C.R. DE ROU, «Is 4Q525 a Qumran Sectariant Document?» en S.E. PORTER-C.A: EVANS(eds.), *TheScrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*, Sheffield (1997) 338-367. El texto puede verse en F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Madrid (1992) 410-411.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

lucano «porque vuestro es el Reino de Dios» (*oti imetera estin ê basileia tou Theou*; Lc 6, 20), que deben entenderse, atendiendo a los plurales que les rodean, como un futuro escatológico[51].

Este futuro escatológico, tal como señala el conjunto de Q y fundamentalmente las parábolas que hablan del Reino de Dios, parece inminente, como a punto de irrumpir, dada la premura a estar preparados que reflejan algunas de ellas:

> Entendedlo bien: si el dueño de casa supiese a qué hora iba a venir el ladrón, no dejaría que le horadasen la casa. Estad también vosotros preparados, porque cuando menos lo penséis, vendrá el Hijo del hombre (*Lucas* 12, 39-40/ Mt 24, 43-44; cf. Mc 13, 33-37)[52].

> Pero si aquel siervo se dice en su corazón: «Mi señor tarda en venir», y se pone a golpear a los criados y a las criadas, a comer y a beber y a emborracharse, vendrá el señor de aquel siervo el día que no espera y en el momento que no sabe, le castigará severamente y le señalará su suerte entre los infieles (*Lucas* 12, 45-46/ Mt 24, 48-51).

Sin embargo, y como se verá más adelante, los evangelistas atemperarán la inminencia de la irrupción del Reino, evitando dar fechas del mismo (Mt 24, 36), aunque se servirán de la fuente Q[53], entre otras cosas, para mantener la tensión escatológica entre sus comunidades.

Por otro lado, una cuestión fundamental, y que ya apareció en Marcos, es el destino *post mortem* del individuo y las condiciones en que se realizará. Aunque el texto de Mt 10, 28 parece emplear una antropología dualista

---

[51] Cf. F. MUSSNER, «La enseñanza de Jesús sobre la vida futura, según los sinópticos», *Concilium* 60 (1970)45; J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca (1993) 237-258 (especialmente, pp. 257-258); U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo (Mt 1-7)*, vol. I, Salamanca (1993) 266; C.M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh (1997) 141-143; J.P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. II/1, Estella (1999) 395-409. Como señala este último autor, p. 424, «la salvación futura, trascendente, era una parte esencial de la proclamación que Jesús hacía del reino».

[52] Los que reconstruyen la fuente Q, denominan a estos versículos Q 12, 39-40, usando la numeración del *Evangelio de Lucas* por pensar que la secuencia de éste es más correcta. Lo mismo con los demás textos atribuidos a Q.

[53] La carta de Santiago, la cual evidencia muchas influencias sinópticas y en particular de la fuente Q, también parece mostrar una comunidad judeocristiana que está viviendo la tensión escatológica de los últimos días, y que cree que el Reino irrumpirá en cualquier momento (Sant 3, 1), de ahí su énfasis en la instrucción de la comunidad y en el anuncio profético. Es lo que intenta demostrar T.C. PENNER, *The Epistle of James and Eschatology. Re-reading an Ancient Christian Lettter*, Sheffield 1996, quien considera que este énfasis no es necesariamente reflejo de un segmento marginalizado del cristianismo primitivo, sino que posiblemente más bien represente el corazón y alma del ministerio de Jesús como profeta reformista dentro del judaísmo.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

que distingue entre cuerpo y alma, es claro que apunta a una resurrección integral del ser humano, en la que resucita toda la persona, o se condena toda ella como explicita el texto («arrojar alma y cuerpo al infierno»)[54]. De todas maneras, no se puede descartar del todo una interpretación dualista del texto, ya que en *4 Macabeos*, escrito judío antioqueno (el evangelio de Mateo también procede de Antioquía) y datable quizá antes de la insurrección judía del 66 d.C. o lo más tardar a comienzos del gobierno de Adriano (ca. 125 d.C.), cambia la creencia en la resurrección de 2 Mac 7 (el relato de los siete hermanos que se entregan martirialmente al fuego) por una creencia en la inmortalidad del alma, siguiendo una antropología dualista:

> Ninguno de los siete jóvenes se acobardó ni vaciló ante la muerte, sino que todos se apresuraron a morir en las torturas como si recorrieran el camino que lleva a la inmortalidad(*athanasias*). Al igual que las manos y los pies se mueven de acuerdo con las órdenes del alma, así aquellos santos jóvenes, como impulsados por el alma inmortal de la piedad, estuvieron de acuerdo en afrontar la muerte por su causa (*4 Macabeos* 14, 4-6)[55].

El final del libro es muy claro al respecto:

> Por eso la justicia divina persigue y perseguirá al maldito, mientras que los hijos de Abrahán, junto con su victoriosa madre, están reunidos en el coro de sus padres, pues han recibido de Dios almas puras e inmortales. A él sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén (*4 Macabeos* 18, 22-24)[56].

Sin embargo, y a diferencia de *4 Macabeos*, Mateo no habla aquí de «inmortalidad», y menos del alma separada. Para este evangelista la *gehenna* es el lugar de retribución para el cuerpo y el alma reunidos; el alma por sí misma no tiene existencia real y no recibe retribución. Pero el mismo Mateo,

---

[54] X. LÉON-DUFOUR, ***Jesús y Pablo ante la muerte***, Madrid (1982) 38-39. Para este autor, quien niega que se pueda encontrar aquí una antropología de tipo helenístico, en este texto el «cuerpo» designaría la vida temporal y el «alma» la vida eterna. Esto último no lo veo yo tan claro. Parece más bien una interpretación espiritualista que no pretende el texto. P. BONNARD, ***Evangelio según San Mateo***, Madrid (1976) 236, subraya que «La idea del versículo (v. 28) no es, pues, que el cuerpo tiene poca importancia con respecto al alma, sino que sólo Dios decide del destino de la persona entera(cuerpo y alma o soplo de vida...)». Sin embargo, D.J. HARRINGTON, ***The Gospel of Matthew***, Collegeville, Minnesota (1991) 153; W.D. DAVIES- D.C. ALLISON, ***A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew***, vol. II, Edinburgh (1991) 206, y M.-É. BOISMARD (1996) 110-112, entre otros, encontrarán aquí claramente una antropología dualista.

[55] Traducción de M. LÓPEZ SALVÁ en A. DÍEZ MACHO (dir.), ***Apócrifos del Antiguo Testamento***, vol. III, Madrid (1982) 158.

[56] ***Ibid.***, 166.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

con claras influencias de Dn 12, 3, matiza que se trata de la resurrección de una corporeidad transfigurada:

> Entonces los justos brillarán como el sol en el Reino de su Padre (Mt 13, 43)[57].

La misma transfiguración de Jesús de Mt 17, 2 parece comparable a la transfiguración de los bienaventurados[58]. Por otro lado, Lucas sabe de un infierno *post mortem* inmediato. En su antropología más dualista el alma es la receptora del castigo (Lc 12, 5), lo que parece quedar más claro en Lc 20, 36 donde dirá que los que resucitan «son iguales a ángeles» y no sólo «como ángeles» (como en Mc 12, 25 y Mt 22, 30), produciéndose de esta manera una identificación mucho más fuerte.

Pero la transformación que acompaña a la resurrección no se limita al ámbito del individuo, sino que implica también una transformación de la realidad creacional, que implica la desaparición de instituciones humanas como el matrimonio (lo que ya señaló Mc 12, 25; cf. Mt 22, 23-33; Lc 20, 27-40), o la ausencia de toda clase de bienes materiales (Lc 12, 20; 16, 9; cf. Mc 8, 36). Aunque no sean muchos los textos que hablan de una regeneración total de la creación, sí son significativos. Así, las alusiones de Jesús al «paso» del cielo y de la tierra (Mt 5, 18; 24, 35), en cuyo contexto aparece el término «regeneración» (*paliggenesía*), aunque quizá no sea genuino, pues el paralelo a Mt 19, 28 de Lc 22, 30 habla de «mi Reino» en lugar de «regeneración», empleando la imagen del banquete escatológico. Aquí hay también ecos véterotestamentarios; en este caso el de Sab 3, 8. En Mateo, esta regeneración se sitúa en un contexto de juicio, siendo el juez el Hijo del hombre:

> Yo os aseguro que vosotros que me habéis seguido en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente en su trono de gloria, os sentaréis también vosotros en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel (*Mateo* 19, 28).
>
> (...) yo, por mi parte, dispongo un Reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (*Lucas* 22, 29-30).

---

[57] Cf. *Apocalipsis siríaco de Baruc* 51, 5. 10 y *IV Esdras* 7, 97.

[58] Como parece apuntar F. MUSSNER, art. cit., 49-50. P. BONNARD, op. cit., 380, señala que el término que describe la «transformación» de Jesús (metamorfousthai) sólo aparece en el resto del Nuevo Testamento en 2 Cor 3, 18 y Rom 12, 2, donde se trata de una transformación real, pero espiritual e invisible, mientras en nuestro texto se trata de una transformación visible, como en otros textos judíos (Ex 34, 29; Apocalipsis de Baruc 51, 3. 5. 10). Para D.J. HARRINGTON, op. cit., 253, se trata de una visión anticipada de la gloria que tendrá Jesús en el ésjaton y en la plenitud del Reino de Dios. En términos parecidos se expresan W.D. DAVIES-D.C. ALLISON, op. cit., 705-706, para quienes este episodio muestra la gloria de la parusía.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Perspectiva parecida parece apuntar la segunda carta de Pedro, escrito que polemiza con aquellos que niegan la parusía del Señor[59], al hablar del «Día de Dios» cuando se disolverá el cosmos para dar paso a una nueva situación en los «cielos nuevos y tierra nueva» donde reine la justicia (2 Pe 3, 11-13). Su referente escriturístico será esta vez Is 65, 17:

> Puesto que todas estas cosas han de disolverse así, ¿cómo conviene que seáis en vuestra santa conducta y en la piedad, esperando y acelerando la venida del Día de Dios, en el que los cielos, en llamas, se disolverán, y los elementos, abrasados, se fundirán? Pero esperamos, según nos lo tiene prometido, nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia (*2 Pedro* 3, 11-13)[60].

En esta perspectiva escatológica el elemento juicio cobra un valor especial, y quizá más en Mateo que en cualquier otro evangelio. Además del citado Mt 19, 28, donde se menciona un juicio escatológico a las tribus de Israel, Mt 16, 27-28 es muy claro al respecto; el Hijo del hombre vendrá en la gloria del Padre a dar cada uno lo suyo (Mt 26, 64; cf. Dn 7, 13-14):

> Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces pagará a cada uno según su conducta. Yo os aseguro: entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean al Hijo del hombre venir en su Reino (*Mateo* 16, 27-28).

Precisamente Mateo es el único evangelista que usa la expresión «parusía» para hablar de la venida del Hijo del hombre (Mt 24, 3. 27. 37. 39)[61]. El Jesús escatológico se convierte en juez junto al Dios Padre, Señor de la historia. Más aún, los discípulos parecen vincular ese fin de la historia con la destrucción del templo (Mt 23, 37; 24, 3), aspecto que niega el mismo Jesús al anunciar la predicación del Evangelio a todo el mundo (Mt 24, 14. 30) y dejar claro que dicho momento es desconocido (Mt 24, 36)[62]. Sólo

---

[59] Cf. 2 Pe 1, 16. 18; 3, 4-10.

[60] Sin pretender establecer una influencia directa, ¿no recuerda esta destrucción flamígera a la visión que tenía Zarathustra del fin del mundo, precisamente por el fuego? Es claro que aquí se recogen elementos de la tradición apocalíptica judía que, como se estudió en el capítulo anterior, pudo recibir alguna influencia del zoroastrismo persa.

[61] Lo que no impide que los demás evangelistas parafraseen este concepto. Incluso Lucas hace referencia a él en Hch 1, 11.

[62] Los evangelistas, en general, atemperan la inminencia de la venida del Señor, más marcada, como se ha dicho, en la fuente Q. Especialmente será Lucas, pero sin renunciar al concepto de parusía, quien suprima o suavice dichos de Jesús que le vienen por la tradición y que hablan de una inminencia del fin escatológico. Esto se puede ver comparando Mc 1, 15/Lc 4, 15; Mc 9, 1/Lc 9, 27; Mc 13, 14/Lc 21, 20, o leyendo Lc 9, 11 (cf. Mt 25, 13-14); 17, 20-21. De hecho, es claro que para Lucas antes tiene que cumplirse el tiempo de la Iglesia, de ahí la segunda parte de su obra que es el libro de Hechos. Cf. J.A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, vol. I, Madrid (1986) 389-396. En cuanto a *Mateo*, puede afirmarse que

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

entonces será el juicio definitivo en el que, tras una resurrección general, se separen los buenos de los malos (Mt 25, 31-46)[63], lo que implica que la retribución sólo se dará después de la parusía y del subsiguiente juicio[64]. Un juicio en el que, a diferencia de otras religiones, predominará el comportamiento ético y solidario con los demás seres humanos, en los que Cristo se personifica, desapareciendo toda referencia cognoscitiva o relativa a adhesiones a determinadas doctrinas[65]. Véase un fragmento que corresponde a su comienzo y final:

> Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, entonces se sentará en su trono de gloria. Serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda (...) En verdad os digo que cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo. E irán éstos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna (*Mateo* 25, 31-33. 45-46).

El pecador no tendrá hasta entonces su castigo en la *gehenna*. Para Mateo, como ya se ha dicho, es necesario que el cuerpo y el alma se vuelvan a reunir para recibir su retribución. No hay lugar para un estadio intermedio ni para una retribución exclusiva para el alma. Mateo estaría, por tanto, siguiendo el esquema judío, aunque con el añadido, específicamente cristiano, de que la resurrección y el juicio dependen de la venida de Jesús[66].

---

la comunidad mateana no vive en la espera de una parusía inminente. Este evangelista no muestra interés por especular sobre el futuro, sino en exhortar a la vigilancia y al bien actuar. Su énfasis escatológico está vinculado con dos temas muy propios de él: la preocupación moral y el interés por poner la vida cristiana (Mt 22, 11-14) y a la Iglesia misma (Mt 21, 43) bajo la instancia crítica del juicio futuro de Dios, evitando toda falsa seguridad.

[63] Sobre el trasfondo véterotestamentario de Mt 25, 31-46, cf. X. PIKAZA, «Salvación y condena del Hijo del Hombre (Trasfondo Veterotestamentario y Judío de Mt 25, 34. 41. 46)», *Salmanticensis* 27 (1980) 419-438.

[64] Para lo que sigue, Ch. MILIKOWSKY, «Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts», *NTS* 34 (1988) 238-249.

[65] Ya se vio en el capítulo 125 del *Libro egipcio de los Muertos* cómo el juicio tenía unas altas dosis de elementos éticos, pero éstos estaban referidos mediante fórmulas negativas, muchas de las cuales relativas a las ofrendas debidas a los dioses. Sin embargo, el juicio de Mt 25 conlleva unas exigencias no sólo de no hacer mal, sino de hacer el bien, y, además, desaparece toda referencia cultual y a supuestos ritos secretos, como los habidos en los cultos mistéricos.

[66] Sólo un apunte sobre la descripción que hace Mateo de la muerte de Jesús. Como señala J.H. NEYREY, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville, Kentucky (1998) 139-162, Mateo describe la muerte de Jesús como una «muerte noble» por las siguientes razones: 1º) Fue voluntariamente aceptada y libremente elegida; 2º) benefició a otros, y 3º) fue una muerte propia de un héroe, no de un esclavo o perdedor, mostrando coraje y piedad en el momento de la muerte, a pesar de lo escandaloso de la cruz. Y tras esa muerte Jesús fue honrado por Dios (Mt 27, 51-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Resumiendo, Mateo conoce 1º) un día de juicio general, 2º) una resurrección general, y 3º) una *gehenna* corporal (Mt 5, 29-30; 25, 41. 46).

Aunque tanto Mateo como Lucas coinciden en describir prácticamente de la misma manera el destino final que espera a justos y pecadores, como muestra el siguiente logion de Jesús (en el que, una vez más, el Reino escatológico se presenta como un banquete fraterno y abierto a la universalidad):

> Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y rechinar de dientes (*Mateo* 8, 11-12/ Lc 13, 28-29).

Sin embargo, en Lucas puede encontrarse dos variantes importantes con respecto a Mateo. En primer lugar, la mención de un premio y un castigo *post mortem* inmediatos, lo que se puede comprobar leyendo Lc 10, 10-15, donde Lucas suprime conscientemente todas las referencias al «día del juicio» ofrecidas por Mt 10, 14-15 y 11, 20-26; Lc 12, 5 («temed a Aquel que, *después de matar* [expresión ausente en Mt 10, 28] tiene poder...»); Lc 16, 22-23, donde claramente la retribución del rico egoísta y del pobre Lázaro se produce inmediatamente tras la muerte; o Lc 23, 43 («Te aseguro que hoy estarás conmigo en el Paraíso»)[67]. En segundo lugar, Lucas da a entender que sólo resucitan los justos:

> Jesús les dijo: «Los hijos de este mundo toman mujer o marido; pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido,

---

54), vindicado ante todos y grandemente exaltado por su Padre (Mt 28, 18). J.H. NEYREY, p. 162, cuando se refiere a la exaltación de Jesús lo hace aplicando categorías antropológicas y dice que fue «exaltado por su Patrón celestial», pero me parece mucho más correcto usar el término «Padre» por ser el que el mismo Jesús usó y por ser mucho más rico en matices que el de patrón. No falta tampoco quien ve en la teología de Mateo una contestación a la »teología imperial romana», de manera que la resurrección de Jesús indicaría que mientras el sistema imperial tiene el poder de infligir muerte, el poder y presencia de Dios es capaz de sobreponerse a esa misma muerte. Tal es el caso de W. CARTER, «Contested Claims: Roman Imperial Theology and Matthew's Gospel», *Biblical Theological Bulletin* 2 (1999) 54-67. Sea correcta o no esta interpretación, yo creo que en parte sí, no invalida nada de lo dicho anteriormente.

[67] Precisamente Lc 16, 22-23 y 23, 43 no tienen paralelos en ningún otro evangelio. Sin embargo, para O. CULLMANN, *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, Salamanca (1972) 135, estos textos (y otros como Flp 1, 23 y 2 Cor 5, 1s) «afirman únicamente que el hecho de pertenecer a Cristo tiene también consecuencias para aquellos 'que duermen'», pero no una resurrección corporal, y menos antes de la del mismo Cristo 8en el caso del ladrón). Para CULLMANN, la transformación del cuerpo carnal en cuerpo de resurrección sólo tendrá lugar en el momento en el que toda la creación sea creada de nuevo por el Espíritu Santo. De forma parecida, M. GOURGUES, *El más allá en el Nuevo Testamento*, Cuadernos Bíblicos 41, Estella (1983) 22, considera que Lc 23, 43 se refiere al estadio intermedio en un paraíso para los justos, antes del final de los tiempos. Creo que el texto no dice tanto.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

ni pueden ya morir porque son como ángeles, y son hijos de Dios por ser hijos de la resurrección (*Lucas* 20, 34-36; cf. Lc 14, 14).

El hombre se encara así con un juicio inmediato después de las muerte, en el que el sujeto de la retribución será el alma. Después de este juicio, los pecadores son enviados al infierno (designado como Hades o *gehenna* en Lucas), mientras los justos entran en el Paraíso del que resucitarán con Jesús en el día de su Venida. En este sentido, Lucas atempera el sustrato judío con la influencia helenista, lo que se explica en parte en función de los destinatarios de Lucas, que no son judíos. Algo similar, aunque Lucas no asume la doctrina de la metempsícosis, se puede ver en Flavio Josefo, como se apuntó en el capítulo anterior dedicado al judaísmo (*Guerras* II, 8, 11. 14; III, 8, 5; *Antigüedades* XVIII, 3-5). El siguiente relato, en el que Flavio Josefo intenta persuadir del suicidio a sus compañeros con los que estaba asediado por los romanos, muestra su propia concepción antropológica:

> Todos nosotros tenemos cuerpos mortales, hechos de materia que se corrompe, mientras que el alma es inmortal y es como una parte de Dios que habita en nuestros cuerpos. Así, si uno hace desaparecer o administra mal lo que un hombre le ha dejado en depósito, será tenido por un malvado y por una persona no de fiar, pero si uno expulsa de su cuerpo el depósito confiado por Dios, ¿creerá que va a pasar desapercibido a aquel a quien ha ofendido? (...) ¿Es que no sabéis que los que abandonan esta vida, de acuerdo con la ley de la naturaleza, y devuelven el préstamo que han recibido de Dios, cuando el que se lo ha dado quiere recuperarlo, recibirán una gloria eterna, sus casas y sus familias estarán seguras y sus almas permanecerán limpias y sumisas, pues obtendrán en el cielo un lugar muy sagrado, donde volverán de nuevo a habitar en cuerpos purificados por el continuo retorno de las edades? En cambio, las almas de todos los que, por locura, han utilizado sus manos contra sí mismas serán recibidas por el tan tenebroso Hades, y su padre Dios castigará a sus hijos por las ofensas de sus progenitores (*La guerra de los judíos* III, 372-375 [8, 5])[68].

Por otro lado, en Lc 24, 50 y Hch 1, 9-11, Lucas presentará la categoría de exaltación, que ya estaba presente en la antigua tradición, en clave de ascensión[69]. Categoría que en ningún momento plantea como opuesta a la de resurrección, sino como consecuencia lógica de ésta:

> Y dicho esto, fue levantado en presencia de ellos, y una nube le ocultó a sus ojos. Como ellos estuvieran mirando fijamente al cielo mientras él se iba, se les presentaron de pronto dos hombres vestidos de blanco que les dijeron: «Galileos, ¿por qué permanecéis mirando al cielo? Este

---

[68] Traducción de J.M.ª. NIETO, *Flavio Josefo. La Guerra de los Judíos*, vol. I, Madrid (1997) 457-458.

[69] Como indica J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid (1984) 52.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Jesús, que de entre vosotros ha sido llevado al cielo, volverá así tal como le habéis visto marchar al cielo» (*Hechos* 1, 9-11).

Este texto de Hechos es también muy significativo, ya que implícitamente está diciendo a los cristianos que no se queden mirando al cielo, como «pasmarotes» podría decirse, ni esperando una parusía (la cual afirma rotundamente que se producirá) inminente, ya que todavía queda mucho por hacer: la tarea evangelizadora de la Iglesia guiada por el Espíritu (Hch 1, 7-8). Exaltación-ascensión que, ya se dijo, aparece vinculada al señorío universal de Cristo (Hch 2, 32-36)[70], como el mismo Lucas, recogiendo elementos de la tradición prelucana[71], subraya en boca de Pedro:

> Arrepentíos, pues, y convertíos para que vuestros pecados sean borrados, a fin de que del Señor venga el tiempo de la consolación y envíe al Cristo que os estaba predestinado, a Jesús, a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración (*apokatástasis*) universal, de que Dios habló por boca de sus santos profetas (*Hechos* 3, 19-21).

Como parece evidente, a pesar de sus aparentes semejanzas, entre Mateo y Lucas existen matices diferenciales muy importantes con respecto a su visión de la realidad *post mortem* y que son debidos a las influencias culturales y antropológicas que reciben del judaísmo y del helenismo, respectiva y principalmente.

IV. **Muerte y resurrección en los escritos joánicos**

A diferencia de los sinópticos, el evangelio de Juan[72] parece prescindir de la apocalíptica, e incluso la proyección escatológica de las parábolas de

---

[70] No es este el lugar para entrar en muchos detalles; para una comparación entre las categorías de resurrección y exaltación, cf. X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca (1992) 67-91.

[71] Como señalan, entre otros, J. ROLOFF, *op. cit.*, 113, y C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. I, Edinburgh (1994) 202, quien a su vez, pp. 206-207, subraya que la restauración a la que se refiere Lucas es de carácter universal y no, como piensan otros autores, entre ellos el citado ROLOFF, p. 109, limitada a Israel. Otra diferencia entre ambos autores es que, mientras BARRETT considera que dicha tradición tiene su origen en los discípulos de Juan el Bautista, y su fundamento en *Malaquías* 3, ROLOFF, p. 108, desecha esta posibilidad y la sitúa en círculos judeocristianos con una escatología y cristología relativamente tempranas.

[72] Sobre lo que sigue, J. MATEOS-J. BARRETOS, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid (1979) 986-988, 1037-1039, 1068-1072; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan. Versión y comentario*, vol. II, Barcelona (1980) 523-537; M. GARCÍA CORDERO, *La esperanza del más allá a través de la Biblia*, Salamanca (1992) 312-317; M.-É. BOISMARD (1996) 120-125; F. VOUGA, *Una teología del Nuevo Testamento*, Estella (2002) 444-451.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

los sinópticos, que apuntaban a la consumación del Reino de Dios, desaparece en las parábolas joánicas, como las del Buen Pastor (Jn 10, 1-18), la viña y los sarmientos (Jn 15, 1-27; esta última, vv. 26-27, habla del envío del Espíritu Paráclito, lo que retrasa aún más dicha consumación). F. Vouga lo sintetiza muy bien cuando afirma:

> En efecto, el mensaje esencial de Juan es el siguiente: cualquiera que crea en el Hijo enviado por el Padre ha pasado de la muerte a la vida, no es juzgado, mientras que cualquiera que no crea ya está juzgado («juzgar»: Jn 3, 17. 18; 5, 22. 30; «juicio»: Jn 3, 19; 5, 22. 24. 27. 30; 12, 31; cf. 9, 39) (...) Ahora bien, si éste es el mensaje esencial del evangelio de Juan, no lo es menos que el Hijo anuncie una resurrección de los difuntos para la vida o para el juicio (Jn 5, 28-29: «juicio», 5, 29)[73].

Da la impresión de que la salvación en Juan es más actual que escatológica, subrayándose más lo íntimo e individual que el acontecimiento cósmico de la parusía, aspecto fundamental para los sinópticos. Se trataría una escatología realizada, al modo de Pablo en *2 Corintios*. Juan quiere dar a entender que la Vida por antonomasia, la divina, se ha encarnado en el Hijo de Dios (el Verbo se hizo carne), y se comunica por la fe en él. De esta manera, la «vida eterna» consiste para Juan en el conocimiento[74] del único Dios verdadero y de su enviado, Jesucristo (Jn 17, 3), pues el que cree en Cristo ha pasado de la muerte a la vida (Jn 5, 24; cf. 3, 12. 21. 36; 6, 17), ahora, en el presente. Más aún, el que come su carne y bebe su sangre posee ya la »vida eterna» (Jn 6, 54. 58; 8, 51; 10, 27-28; 20, 31):

> En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día (*Juan* 6, 53-54).

Sin embargo, como muestra Jn 6, 54, la escatología joanea no es meramente actual. «Yo le resucitaré el último día» está indicando claramente una escatología futura, aspecto que irá apareciendo más de una vez, aunque Juan, a diferencia de los sinópticos, incide fundamentalmente, sin negar esta última, en la primera. Vistas así las cosas, la muerte física no supone una ruptura, sino el principio de la unión plena con Cristo, quien es la resurrección. El diálogo que entablan Jesús y Marta inmediatamente antes del episodio de la resurrección de Lázaro es muy esclarecedor en este sentido (Jn 11, 21-27), porque en él Jesús corrige la creencia judía

---

[73] F. Vouga, *op. cit.*, 444.

[74] «Conocimiento» no en un sentido gnóstico, aunque es clara la influencia helenística en este evangelio, máxime en una época en la que estaban en pleno auge las religiones místéricas y las corrientes pre-gnósticas, contra algunas de las cuales polemiza Juan.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

desde *Daniel* y que comparte Marta de la resurrección corporal el último día. El Jesús del *Evangelio de Juan* dice que él es la resurrección y la vida y que el que cree en él no morirá. Consecuentemente, se está refiriendo a la inmortalidad:

> Jesús le respondió [a Marta]: «Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás. ¿Crees esto? (*Juan* 11, 25-26)[75].

La muerte física, por tanto, es algo natural, consecuencia de la debilidad radical (*astheneia*) de la «carne» (*sarx*), que no es mala en sí, pero sí transitoria. La diferencia está en sus consecuencias. Quien posee la vida definitiva ofrecida por Cristo pasa por la muerte como si no tuviera experiencia de ell (Jn 8, 51; 11, 26), pero para el que participa del pecado del mundo la muerte física significa el final de su existencia (Jn 3, 16)[76].

Desde esta perspectiva, la resurrección (*anastasis*) no está vinculada a la no-muerte sino a la vida. El hombre que posee el Espíritu tiene ya la «vida definitiva» (*zôê aiônios*) que supera la muerte física. Por lo tanto, para Juan, la resurrección, a diferencia de la perspectiva tradicional judía y sinóptica, no repara una destrucción o disminución de vida, sino que señala que el encuentro de esa vida definitiva con la muerte física se resuelve en la victoria de la vida.

---

[75] No creo que sea necesario, como hace M.-É. BOIMARD (1996) 125, considerar que las palabras de Jn 11, 25-26, «aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí» sean un añadido realizado por alguien que no comprendía que las palabras de Jesús se referían a la inmortalidad. Ninguno de los grandes comentarios al Evangelio de Juan, como los de R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. I, Madrid (1979) 677-678; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan. Versión y comentario*, vol. II, Barcelona (1980) 408-412; J. MATEOS-J. BARRETO, 504-506; L. MORRIS, *The Gospel according to John*, Grand Rapids, Michigan (1995) 488-489, hacen alusión alguna a esta posibilidad. R.E. BROWN, pp. 677-678. 689, admite la posibilidad de que estos versículos puedan interpretarse de varias maneras, interpretando el v. 25 en el sentido de que el creyente, aunque muera físicamente, vivirá espiritualmente, entendiendo la »vida» del v. 25c como la vida que procede de lo alto, y el v. 26 en el sentido de que el creyente, que vive espiritualmente, nunca morirá espiritualmente.

[76] El vocabulario referente a la muerte empleado en el Evangelio de Juan es rico y variado, acorde a su concepción de vida. Distingue entre *apothnêskô* («morir»), que denota generalmente la muerte física (Jn 8, 52. 53; 11, 14. 16. 21. 25. 32...), y *apollumai*, referida a la muerte definitiva, consecuencia del pecado y opuesta a la resurrección. De esta manera, como señalan J. MATEOS y J. BARRETO en su comentario, el que vive en estado de muerte (*thanatos*), al morir físicamente (*apothnêskô*) perece (*apollumai/apôleia*), y, al contrario, el que tiene la vida (*zôê*), al morir (*apothnêskô*) sigue viviendo (*zaô*), se levanta de la muerte(*egeiromai*) y resucita (*anistamai/anastasis*); cf. J. MATEOS-J. BARRETO, *op. cit.*, 1037.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Por el contrario, el que rehusa creer en Jesús, ya se ha condenado (Jn 3, 18; 9, 41), aunque no haya sido esa precisamente la intención de Dios, sino todo lo contrario:

> Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él. El que cree en él, no es juzgado; pero el que no cree, ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo unigénito de Dios (*Juan* 3, 17-18).

Es claro, por tanto, que para Juan, lo mismo que la resurrección, el juicio también tiene un sentido actual y presente. La aceptación o no de la persona de Jesús será el elemento discriminante. La primera carta de Juan (finales del siglo I d. C.) muestra un pensamiento semejante:

> Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. Quien no ama permanece en la muerte (1 Jn 3, 14).

> Os he escrito estas cosas a los que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que os deis cuenta de que tenéis Vida Eterna (1 Jn 5, 13).

Por otro lado, de la misma manera que Jesús «entrega» su vida por amor al proyecto de Dios (Jn 1, 1) y a la humanidad (Jn 12, 33; 18, 32), a la vez que acepta su muerte (Jn 19, 28-30), así también el discípulo por amor ha de entregarse totalmente (Jn 13, 34; 12, 24-25), sin miedo a perder la vida (Jn 21, 3).

Pero, como ya se ha dicho, tampoco falta cierta orientación escatológica futura, ya que Juan habla de «la resurrección el último día» (Jn 6, 39-40. 44. 54; 12, 48), y en un texto que adapta a Dan 12, 2 y de claro colorido sinóptico, anuncia la resurrección corporal y universal (Jn 5, 28-29; texto que se sitúa en una perspectiva muy cercana a la del ya visto *Apocalipsis siríaco de Baruc* 50-51):

> No os extrañéis de esto; llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz y saldrán los que hayan hecho el bien para una resurrección de vida, y los que hayan hecho el mal, para una resurrección de juicio (*Juan* 5, 28-29)[77].

Esta afirmación de la resurrección corporal adopta tintes apologéticos en la perícopa de Jn 20, 24-29, donde se muestra a Tomás dudando de la

---

[77] R.E. BROWN, vol. I, 428-432, opina que Jn 5, 19-25 (donde primaría una escatología realizada) sería una reelaboración posterior de Jn 5, 26-30 (escatología final), que sería más primitivo. Pero esto lo rechaza R. SCHNACKENBURG, vol. II, 155, al considerar que el v. 26 está unido al v. 25 y, por tanto, formaría parte de la »escatología presente». L. MORRIS, 284, sin entrar en tantos detalles, señala que aunque Juan no suele enfatizar el tema del día futuro, sí reconoce aquí que vendrá.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

resurrección de Jesús e introduciendo sus dedos en las llagas del resucitado, cuyo cuerpo se identifica perfectamente con el del crucificado[78]. Por lo tanto, habría en el Evangelio de Juan dos concepciones relativas a la vida futura: una en clave de inmortalidad (pero no exclusiva del alma, pues la antropología de Juan no es dualista), la más predominante y antigua en el evangelio, y otra, secundaria, en clave de resurrección.

Sin embargo, a diferencia del evangelio de Juan, los demás escritos joánicos (cartas y *Apocalipsis*) sí contienen como elemento fundamental la espera de la parusía del Señor al final de los tiempos. Y en relación con ella se anuncia la próxima llegada del *Anticristo* (1 Jn 2, 18), quien para Juan es el que niega al Padre y al Hijo (1 Jn 2, 22) y el que niega que Jesucristo se haya encarnado realmente (1 Jn 4, 1-4). Ya que Dios es amor, el juicio no debe ser temido:

> En esto ha llegado el amor a su plenitud con nosotros: en que tengamos confianza en el día del Juicio, pues como él es, así somos nosotros en este mundo (*1 Juan* 4, 17; cf. 3, 2).

En el *Apocalipsis* no aparecen referencias explícitas a la parusía, pero en su perspectiva se mezcla la idea de la vida con Cristo después de la muerte, y la vida final escatológica (Ap 2, 7. 11. 17. 26-27; 3, 5. 12. 20. 21; 14, 13), anunciándose un nuevo mundo sin lágrimas en el que ya no habrá muerte:

> Al vencedor le pondré de columna en el Santuario de mi Dios, y no saldrá fuera ya más; y grabaré en él el nombre de mi Dios, y el nombre de la ciudad de mi Dios, la nueva Jerusalén, que baja del cielo enviada por mi Dios y mi hombre nuevo (*Apocalipsis* 3, 12).

> Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva (…) Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: «Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado (*Apocalipsis* 21, 1-4).

---

[78] En opinión de G. J. RILEY, *Resurrection Reconsidered. Thomas and John in Controversy*, Minneapolis 1995, el evangelista escribió esta perícopa cuando ya existía una comunidad que reivindicaba a Tomás y posiblemente también el Evangelio de Tomás, al menos en alguno de sus desarrollos, bien sea a nivel de tradición oral o escrita. La comunidad de Tomás, acorde con la visión imperante en el ámbito del Mediterráneo, se mostraría en contra de la resurrección corporal y a favor de la supervivencia exclusiva del alma. Contra esta opinión, y a favor de la resurrección corporal, habría escrito el evangelista la perícopa de Jn 20, 24-29, cuyo contenido parece reflejar un buen conocimiento del pensamiento general contenido en la literatura que reivindica a Tomás: el *Evangelio de Tomás*, el *Libro de Tomás* y los *Hechos de Tomás*.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 38

Detalle de los «Comentarios del Apocalipsis»
del Beato de Liébana (siglo VIII d. C.)

Los que mueran en Cristo, resucitarán con él (Ap 1, 3. 7; 3, 11; 22, 10. 12. 20). Antes de la llegada definitiva del Reino escatológico resucitarán los muertos (Ap 20, 11-15) para ser juzgados según sus obras. Incluso la misma muerte, la cual aparece personificada como una fuerza maligna, será vencida definitivamente:

> Y el mar devolvió los muertos que guardaba, la Muerte y el Hades devolvieron los muertos que guardaban, y cada uno fue juzgado según sus obras. La Muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego —este lago de fuego es la muerte segunda— y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue arrojado al lago de fuego (*Apocalipsis* 20, 13-15; cf. Dn 12, 1).

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

No se menciona una parusía próxima, ya que se habla de un milenio de paz para la Iglesia[79], después de haber encadenado al dragón (Ap 20, 2). Durante ese milenio reinarán con el poder de juzgar los mártires de Cristo, y los restantes muertos no resucitarán hasta pasado ese milenio. Es la primera resurrección (Ap 20, 6). Y a los fieles a Cristo, que tomaron parte en esa resurrección no les afectará «la segunda muerte», es decir, la muerte definitiva o eterna[80], pues reinarán con él como sacerdotes durante mil años (Ap 20, 6). Esta primera resurrección, que obviamente no se refiere a una resurrección real de la muerte física, implica en línea con el conjunto de los escritos joánicos, una escatología de presente, por la que ya los fieles gozan aquí y ahora de la vida eterna, razón por la que no deben temer a la muerte[81].

Sintetizando, los escritos joaneos, y más aún el Evangelio, sin renunciar a una escatología futura, subrayan una escatología de presente que también actualiza el juicio, cuyo factor discriminante será la aceptación o no del Hijo de Dios. La muerte física se considera algo natural, mientras la muerte definitiva, o «segunda muerte» y que consiste en la privación de vida eterna, será la que experimenten aquellos que no acepten al Hijo de Dios. El *Apocalipsis* recordará que esta escatología tendrá también dimensiones cósmicas.

IV. **Conclusiones**

1. Para el kerigma primitivo la muerte y resurrección de Jesús tienen un carácter salvífico que responde a un plan de Dios ya previsto en las Sagradas Escrituras. En este kerigma, junto a la categoría de «resurrección», y no necesariamente contrapuesta, se encuentran también la de «exaltación», que recoge Pablo en sus fórmulas kerigmáticas y que también adoptan Lucas y Juan, generalmente vinculada al señorío de Cristo. Si la primera categoría, «resurrección», subraya que «Jesús vive», la segunda, «exaltación», subraya que «Cristo reina». La primera sigue un esquema temporal («antes-después») y la segunda un

---

[79] El milenio no se refiere a un tiempo futuro, sino al tiempo que la Iglesia está viviendo ahora. Cf. J.-O. TUÑI-X. ALEGRE, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Estella (1995) 268; G.K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grands Rapids, Michigan (1999) 1015-1017; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Estella (1999) 229-239.

[80] Sobre el sentido de «segunda muerte», cf. X. PIKAZA, *op. cit.*, 238; G.K. BEALE, *op. cit.*, 1036. Recordemos que el tema de la segunda muerte o «remuerte» ya nos apareció en el hinduismo, el antiguo Egipto y en los *Gâthâs* de Zarathustra.

[81] J.-O. TUÑI- X. ALEGRE, *op. cit.*, 174; G.K. BEALE, *op. cit.*, 174.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

esquema posicional («arriba-abajo»; ejemplo claro de esto sería la ascensión) que niega un lapso de tiempo después de la muerte.

2. Para Pablo, la resurrección de Jesús es el fundamento último de la resurrección del hombre y del triunfo definitivo sobre la muerte, cuya dimensión universal es consecuencia de la condición pecadora de todo ser humano.
3. La fuente Q, el Pablo de las primeras cartas y la carta de Santiago apuntan a una creencia en la inminencia de la parusía o venida del Señor, que el tiempo y la realidad harán que se postergue. Para los evangelistas, la parusía (sólo Mateo empleará esta palabra) no tiene fecha fijada, y tienden a posponerla, en especial Lucas quien señala un tiempo intermedio de la Iglesia, pero sin que esto suponga una relajación en la tensión escatológica. Algo parecido se podría decir del Apocalipsis. Tanto Juan, especialmente el evangelio, como Lucas, «suplen» el retraso de la parusía con la venida del Espíritu.
4. Además, y sin rechazo de una escatología futura, Pablo y Juan reflejan a su vez una «escatología actualizada», por la que los que viven en Cristo tras el bautismo o le aceptan, ya no experimentan la muerte definitiva que trae el pecado.
5. La antropología paulina evoluciona con el tiempo y en función de las circunstancias, fundamentalmente el retraso de la parusía. Si en los primeros escritos Pablo defiende una antropología unitaria, al modo de la tradición judía palestiniense, en sus escritos posteriores parece claro que recibe influencias helenistas y adopta una antropología dualista, pero atemperada. El cuerpo no es despreciado definitivamente, sino que experimentará una transformación gloriosa en la resurrección. Pablo sólo habla de la resurrección de los que mueren en Cristo.
6. En términos generales, la antropología neotestamentaria es unitaria y no desprecia al cuerpo, pero según qué autores los matices varían. Mientras Mateo defiende una resurrección universal y una retribución *post mortem* que sólo se dará cuando cuerpo y alma se vuelvan a unir tras la venida del Señor y el subsiguiente juicio, Lucas, influenciado por un helenismo mitigado, defenderá una retribución inmediata después de la muerte, que afectará al alma, y una resurrección exclusiva para los justos. Por otro lado, el juicio, que realizará el mismo Cristo, tal como lo presenta fundamentalmente Mateo, no se hará en base a criterios cognoscitivos ni doctrinales, sino en base a una fuerte exigencia de solidaridad con el ser humano más débil. Para Juan, la aceptación o no de la persona de Jesús será el elemento discriminante en un juicio que ya se está realizando en vida.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

7. La escatología neotestamentaria implica dimensiones cósmicas que suponen la transformación del universo en Reino de Dios definitivo, entendido en clave de ágape fraterno, como anuncian los relatos de la eucaristía y las parábolas del Reino que lo comparan con un banquete. Sólo en ese contexto escatológico universal, al que se haya intrínsecamente unida, se entiende correctamente la escatología individual

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Capítulo XI

La muerte en el Islam

La concepción islámica de la muerte (*Mawt*)[1] está determinada por el dictado del *Corán*, el cual se considera que fue revelado a Mahoma en sus dos últimas décadas de vida (610-632 d.C.) y enteramente compilado después de su muerte, y por la interpretación práctica del mismo en el *Hadit* (literalmente, «narración, historia»), también conocido como *sunnat al-nabî* («costumbre del Profeta.») o simplemente *Sunna*. Un *hadit* es la tradición oral que describe un dicho del Profeta. Por ello, la traducción más común para el término *Hadit* es «tradición», pero ésta, sin negar su valor, se considera secundaria frente al *Corán*[2]. Más que en otros libros sagrados de otras religiones, la interpretación del *Corán* por sus devotos será estrictamente literal. Pero antes de entrar en detalle en la religión islámica, una

---

[1] Para una introducción a este concepto y algunas ideas generales sobre el mismo, M. ABDESSELEM, *Mawt*, en *Encyclopédie de l'Islam*, vol. VI, Leiden-Paris (1991) 902-903. Para cuestiones introductorias de conceptos islámicos, véase F. MAÍLLO SALGADO, *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid 1996.

[2] Para una introducción a la literatura sagrada del Islam, M. FORWARD, «Islam» en J. HOLM-J. BOWKER (eds.), *Sacred Writings*, London-New York (1994) 101-124. Las 114 ***suras*** en las que está dividido el *Corán* son clasificadas por los especialistas en ***suras*** de La Meca, predicadas por Mahoma en esta ciudad y ***suras*** de Medina, predicadas en esta ciudad después de la ***héjira*** o huida producida el 622 d.C. A estas últimas pertenecerían las siguientes: *Corán* 2, 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22, 48, 66, 60, 110, 49, 9, 5. Las restantes, clasificadas en tres períodos diferentes, pertenecerían a las de La Meca. Precisamente, como dice F.M. PAREJA, *Islamología*, vol. II, Madrid (1952-1954) 488: «El único y gran objeto de las suras de La Meca es la conversión de los hombres a la fe en Alá, Dios único, creador y remunerador, en la resurrección de los muertos, el juicio final, el infierno y el paraíso». Cf. también, D. WAINES, *An Introduction to Islam*, Cambridge 1998.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

breve introducción a la religión y ambiente de la Arabia preislámica con la que se encontró el Profeta Mahoma, ayudará a comprender las novedades que aportó su experiencia religiosa y las dificultades que tuvo en un comienzo la aceptación de su mensaje, precisamente el que más interesa aquí: el referente a la muerte y la escatología[3].

I. **Nociones religiosas y antropológicas de la antigua Arabia**

A principios del siglo VII d.C., la Arabia central era la única región del Próximo Oriente que no estaba sometida ni al Imperio Bizantino, que la rodeaba de sur a norte pasando por el oeste (Yemen-Egipto-Palestina), ni al Imperio Sasánida (234-634 d.C.), que la presionaba por el este (Irak y principados del Golfo Pérsico). Precisamente en estos Imperios ya se encontraban extendidas religiones transcendentes y monoteístas como el judaísmo, zoroastrismo y cristianismo, cuyas ideas también eran llevadas a Arabia por los comerciantes[4]. Ya en los siglos IV-VI d.C. se fue produciendo un proceso de «beduinización» debido a numerosas migraciones provenientes del norte que convertían zonas marginales de Yemen y de las fronteras de Irak en zonas de pasto. Estas tribus y clanes profesaban un animismo y politeísmo por el que todos los objetos naturales eran espíritus vivientes que podían ayudar o dañar al hombre. Su universo estaba dominado por demonios (*jinn*) a quienes había que tener propicios. Rendían culto a los antepasados, a la luna, a las estrellas, y a dioses en forma de piedras o árboles. La Kaaba era el centro de peregrinación y el santuario de numerosos dioses y estaba situada en La Meca, habitada por tribus y clanes de beduinos, que tenían un consejo (*mala*) pero sólo dotado de autoridad moral, y por comerciantes extranjeros e incluso refugiados y exiliados.

Las prácticas y creencias mortuorias de la Arabia preislámica siguen un modelo muy semejante al de los antiguos semitas, modelo estudiado en el capítulo anterior[5]. Los muertos eran enterrados cuidadosamente, siendo equipados con objetos como sellos, joyas y copas. Se hacían ofrendas a los

---

[3] Para el ambiente histórico y religioso de la Arabia preislámica pueden consultarse, entre otros, T. FAHD, «Nacimiento del Islam» en H.-C. PUECH (dir.), *Historia de las religiones*, vol. VI, Madrid (1979)339-397 (especialmente pp. 340-356) y I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, Cambridge (1989) 3-20.

[4] El judaísmo se hallaba esparcido por ambos imperios; el zoroastrismo por parte de Irak y todo el Irán y el cristianismo principalmente por todo el Imperio Bizantino (iglesia copta en Egipto; iglesia jacobita en Siria; iglesia nestoriana en parte de Irak; iglesia armenia en Armenia, e iglesia greco-ortododoxa en Anatolia y Balcanes).

[5] Para lo que sigue, S.G.F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester (1963) 239-240.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

muertos consistentes en caballos, agua y vino, siendo las víctimas sacrificadas en la tumba. La tumbas se marcaban con estelas o pilas de piedras. Al sur de Arabia se han encontrado epitafios con la palabra *Khrf*, «lluvia de otoño», mientras otras tenían *Mrw*, una derivación de la raíz *rwy* «fluir», términos que evocan la práctica atestiguada en la antigua Palestina y Siria de refrescar con líquido a los muertos. Esta práctica, como se apuntó en los capítulos correspondientes, también se dio en Mesopotamia y posteriormente en la antigua Grecia. Incluso a principios del siglo XIX d. C. las tumbas de los beduinos del área de Amman eran cubiertas con ofrendas de pan horneado y agua. Práctica que todavía subsiste hoy día[6]. Esta evidencia arqueológica sugiere la creencia en la antigua Arabia de algún tipo de supervivencia tras la muerte, de la que apenas se sabe nada, aunque posiblemente muy primitiva y vinculada a la tumba, a la vez que referida a todos los seres humanos independientemente de su estatus o comportamiento. Se sabe que el aliento (*nafs*) era identificado con el alma o principio de vida[7], el cual salía del individuo al morir, pero no está claro en qué llegaba a convertirse tras la muerte, la cual era designada, muy significativamente, con el término *hama*, «calavera». De todas maneras, en la antigua Arabia no había una palabra única para designar a la persona entera. *Qalb* (corazón), *rúh* (espíritu), *nafs* (alma), *wajh* (cara) fueron diferentes términos en uso, pero ninguno de ellos correspondía al concepto de una personalidad integrada[8].

Pero el *Corán* ofrece más claridad en sus conceptos antropológicos[9]. Según éste, un ser humano está compuesto de *bashar*, *nafs* y *rúh*. Para quien haya leído el capítulo dedicado al judaísmo, estos elementos le recordarán a los mismos presentados en la antropología hebrea. *Bashar*, cuyo equivalente hebreo es *basar* (carne), es la razón por la cual Iblis (el Satán coránico) desdeña prosternarse ante la creación divina del hombre:

> Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: «Voy a crear a un mortal[lit. «carne», *bashar*] de barro arcilloso, maleable, y, cuando lo haya formado armoniosamente e infundido en él de Mi Espíritu [*ruh*], caed prosternados ante él». Todos los ángeles, juntos, se prosternaron, excepto Iblis, que rehusó unirse a los que se prosternaban. Dijo [el Señor]: «¡Iblis! ¿Qué tienes, que no te unes a los que se prosternan?». Dijo [Iblis]: «Yo

---

[6] St. JOHN SIMPSON, «Death and Burial in the Late Islamic Near East: Some Insigths from Archaeology and Ethnography», en St. CAMPBELL-A. GREEN (eds.), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, Oxford (1995) 249.

[7] Como sostiene F.M. PAREJA, *Islamología*, vol. I, Madrid (1952-1954) 64.

[8] I.M. LAPIDUS, *op. cit.*, 18-19.

[9] Véase S.G.F. BRANDON, *op. cit.*, 245-248; A. SCHIMMEL, «El Islam» en C.J. BLEEKER-G. WIDENGREN, *Historia Religionum*, vol. II, Madrid (1973)180-181; J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 159ss.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

no voy a prosternarme ante un mortal[*bashar*] que Tú has creado de barro arcilloso, maleable» (*Corán* 15, 28-33)[10].

El *rúh*, equivalente del hebreo *ruah*, es más que el soplo del Génesis, ya que es concedido por Dios a los individuos y sigue vivo tras la muerte, esperando reunirse con el cuerpo en el Día de la Resurrección (el *yaum ulQiyama*). El *rúh*, durante el renacimiento islámico, terminó por identificarse con la realidad pura subyacente, con la sustancia espiritual y por ello es inmortal. En cuanto al *nafs* (el *nephesh* hebreo), es la vitalidad espiritual que une al cuerpo y el alma, los dos elementos anteriores, y es también un don divino, siempre en manos de Dios:

> Dios llama a las almas cuando mueren y cuando, sin haber muerto, duermen. Retiene aquéllas cuya muerte ha decretado y remite las otras a un plazo fijo. Ciertamente, hay en ello signos para gente que reflexiona (*Corán* 39, 42).

En ocasiones *nafs* (o sus plurales *anfus* y *nufus*) significa «una persona», «alguien», «cualquiera». Por ejemplo:

> Cada uno [lit. «todo *nafs*»] gustará la muerte, pero no recibiréis vuestra recompensa íntegra hasta el día de la Resurrección. Habrá triunfado quien sea preservado del Fuego e introducido en el Jardín. La vida de acá no es más que falaz disfrute (*Corán* 3, 185).

> Crearos y resucitaros cuesta a Dios tanto como si se tratara de una sola persona [*nafs*]. Dios todo lo oye, todo lo ve (*Corán* 31, 28).

El *nafs* es el agente de la acción y el sujeto de la experiencia:

> Sí, hemos creado al hombre [*insan*]. Sabemos lo que su mente [*nafs*] le sugiere. Estamos más cerca de él que su misma vena yugular (*Corán* 50, 16).

En los textos mencionados se percibe que, para el *Corán*, todo es don y depende de la voluntad de Dios. Lo mismo sucede con la muerte, que, como todo lo creado, pertenece a la voluntad divina, y no puede producirse jamás sin el consentimiento de Dios:

> Nadie puede morir sino con permiso de Dios y según el plazo fijado [lit. «según una Escritura fijada»] (*Corán* 3, 145).

Conocida someramente la visión antropológica del *Corán*, es momento de pasar a estudiar lo que enseña sobre la muerte y el destino *post mortem*.

---

[10] Para todas las citas del *Corán* se sigue aquí la traducción de J. CORTÉS, *El Corán*, Barcelona 1992.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

II. **Muerte, resurrección y juicio en el Corán**[11]

El origen de la muerte, al igual que en la tradición judeocristiana, se remonta a la ofensa adámica, aunque la versión del *Corán* presenta variantes (por ejemplo, no aparece Eva como incitadora), algunas importante:

> «¡Adán! ¡Habita con tu esposa en el Jardín y comed de lo que queráis, pero no os acerquéis a este árbol[12]! Si no, seréis de los impíos». Pero el Demonio [Iblis] les insinuó el mal, mostrándoles su escondida desnudez, y dijo: «Vuestro Señor no os ha prohibido acercaros a este árbol sino por temor de que os convirtáis en ángeles u os hagáis inmortales». Y les juró: «¡De veras, os aconsejó bien!». Les hizo, pues, caer dolosamente. Y cuando hubieron gustado ambos del árbol, se les reveló su desnudez y comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín. Su Señor les llamó: «¿No os había prohibido ese árbol y dicho que el Demonio era para vosotros un enemigo declarado?». Dijeron: «¡Señor! Hemos sido injustos con nosotros mismos. Si no nos perdonas y Te apiadas de nosotros, seremos, ciertamente, de los que pierden». Dijo [Dios]: «¡Descended[13]! Seréis enemigos unos de otros. La tierra será por algún tiempo vuestra morada y lugar de disfrute». Dijo: «En ella viviréis, en ella moriréis y de ella se os sacará» (*Corán* 7, 19-25).

Estas variantes importantes con respecto a la versión judeocristiana pueden sintetizarse en las siguientes (por orden de aparición):

1.ª Mientras en Gn 3, 5 la serpiente dice que la prohibición de Dios se debe a que no quiere que Adán y Eva sean como dioses conocedores del bien y del mal, en el *Corán* la prohibición se vincula mucho más directamente con la inmortalidad.
2.ª A diferencia del *Corán*, el Génesis no menciona que Dios prevenga del Demonio.
3.ª Mientras en Gn 3, 12. 13 Adán y Eva pretenden echar su responsabilidad fuera (Adán a Eva y ésta a la serpiente), en el *Corán* los dos reconocen su falta y piden perdón. Más aún, *Corán* 20, 115, parece eximirles de la culpa al considerar su error fruto del olvido[14].

---

[11] Puede verse una sencilla introducción a estas cuestiones en A.-Th. KHOURY, *Los fundamentos del Islam*, Herder, Barcelona (1980) 180-191. Más completa y desde una perspectiva muy «ortodoxa» es la obra de Sulaiman Al Ashqar, *The Final Day. Paradise and Hell in the Light of the Qur'an and Sunnah*, Riyadh, Saudi Arabia 1999. Véase también P. BALLANFAT, «La vision de Dieu. Le jugement de l'âme dans l'islam» en Fr. LENOIR- J.Ph. DE TONNAC (dirs.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris (2004) 492-505.

[12] El contexto, y más aún *Corán* 20, 120, indican que se refiere al «árbol de la inmortalidad y de un dominio imperecedero».

[13] El contexto deja claro que se refiere del Paraíso, el Jardín, a la tierra.

[14] Es claro, como señala M. FORWARD, «Islam» en J. HOLM-J. BOWKER (eds.) *Human Nature and Destiny*, London-New York (1994) 94, que la doctrina del pecado original es extraña al Islam.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

4.ª Mientras Gn 3, 13-19 describe largamente las consecuencias de semejante falta como un castigo en el que la vida se convierte en una lucha diaria extremadamente dura, el *Corán* mitiga tales consecuencias, reduciéndolas a un «seréis enemigos unos de otros», pero dejando claro que la tierra, a donde descenderá el hombre del Jardín paradisíaco, será, con todo, un «lugar de disfrute».

5.ª Finalmente, y ésta es la diferencia fundamental, la misericordia divina queda potenciada en el *Corán* con la promesa de la resurrección (*Nushoor*; «en ella moriréis y de ella se os sacará»), desconocida para el Génesis. Es obvio que la tradición coránica ya conocía la idea de la resurrección precisamente gracias a la tradición judeocristiana que ya mucho antes había evolucionado en este sentido.

De este modo, garantizada la resurrección corporal desde el primer momento, la muerte no aparece ya como un castigo definitivo para Adán y Eva. Ni siquiera sería un castigo en sí, sino que pone fin a una etapa dentro de un proceso que culminará en el día de la resurrección y del juicio final, frecuentemente descritos en el *Corán*.

Parece claro, no obstante, que la doctrina de la resurrección no era asumida por los beduinos árabes preislámicos y que Mahoma tuvo muchas dificultades en este punto, pues de lo contrario no se explicaría la abundancia de referencias coránicas a la incredulidad general ante la misma, ni se vería obligado el libro sagrado a argumentar a favor de ella. Así, ante posibles incrédulos que niegan la posibilidad de la resurrección («Dicen: No hay más vida que la de acá y no seremos resucitados»; *Corán* 6, 29)[15], el mismo *Corán* enfatiza que tendrá lugar sin ninguna duda (56, 2) y ofrece una serie de argumentos, perfectamente hilvanados entre sí, a favor de la misma:

1.º Dios es omnipotente y por tanto capaz de resucitar a los muertos:

> Y cuando Abraham dijo: «¡Señor, muéstrame cómo devuelves la vida a los muertos!» Dijo: «¿Es que no crees?» Dijo: «Claro que sí, pero es para tranquilidad de mi corazón». Dijo: «Entonces, coge cuatro aves y despedázalas. Luego, pon en cada montaña un pedazo de ellas y llámalas. Acudirán a ti rápidamente. Sabe que Dios es poderoso, sabio» (*Corán* 2, 260; cf. 2, 259)[16].

> Di: «¿Quién os procura el sustento del cielo y de la tierra? ¿Quién dispone del oído y de la vista? ¿Quién saca al vivo del muerto y al muerto del vivo? ¿Quién lo dispone todo?» Dirán: «¡Dios!» Di, pues: «¿Y no vais a temerle?» (*Corán* 10, 31; cf. 10, 56).

---

[15] Véanse también, *Corán* 13, 5; 34, 7; 36, 78; 37, 16; 44, 34-36; 45, 24-26.

[16] Como a estas alturas ya se podrá imaginar el lector, la esperanza en la resurrección era impensable para Abraham tal como se vio en el capítulo dedicado al judaísmo.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

2.º Unido a lo anterior, Dios es el creador de todo el Universo, luego también puede hacer una nueva creación:

> ¿No han visto que Dios, Que ha creado los cielos y la tierra sin cansarse por ello, es capaz de devolver la vida a los muertos? Pues sí, es omnipotente (*Corán* 46, 33; cf. 17, 99; 19, 66-67; 50, 15).

3.º La misma naturaleza creada por el Dios omnipotente es prueba de la resurrección. Como lo muestran el nacimiento a partir del semen y el florecimiento de la tierra árida regada por el agua:

> ¡Hombres! Si dudáis de la resurrección, Nosotros [Dios] os hemos creado de la tierra; luego, de una gota; luego, de un coágulo de sangre; luego, de un embrión formado o informe. Para aclararos. Depositamos en las matrices lo que queremos por un tiempo determinado; luego, os hacemos salir como criaturas para alcanzar, más tarde, la madurez. Algunos de vosotros mueren prematuramente; otros viven hasta alcanzar una edad decrépita, para que, después de haber sabido, terminen no sabiendo nada. Ves la tierra reseca, pero, cuando hacemos que el agua baje sobre ella, se agita, se hincha y hace brotar toda especie primorosa. Esto es así porque Dios es la Verdad, devuelve la vida a los muertos y es omnipotente. Es que la Hora llega, no hay duda de ella, y Dios resucitará a quienes se encuentren en las sepulturas (*Corán* 22, 5-7; cf. 23, 12-16).

> Dios es Quien envía los vientos y éstos levantan nubes, que Nosotros conducimos a un país árido. Con ellas vivificamos la tierra después de muerta. Así será la Resurrección (*Corán* 35, 9; cf. 7, 57; 16, 65; 43, 11).

4.º Finalmente, hay en el *Corán* un argumento curioso para demostrar que la resurrección es posible: ésta es mencionada en el mismo *Corán*. Por tanto, sería un argumento de revelación, aunque no muy convincente por lo que el mismo libro sagrado insinúa:

> Y cuando se les recitan Nuestras aleyas como pruebas claras, lo único que arguyen es: «¡Haced volver a nuestros padres, si es verdad lo que decís!» (*Corán* 45, 25).

Mahoma parece dar a entender que tras la muerte se produce un tiempo de espera hasta el Día del Juicio en el que el difunto permanecerá en un estado inconsciente o soñoliento, y del cual es imposible retornar a la vida terrena, permaneciendo en una especie de barrera infranqueable (*Corán* 23, 100)[17]. De hecho, cuando resuciten los muertos, lo harán como si se hubieran acabado de despertar:

---

[17] Esta barrera infranqueable es el *barzaj* o mundo o estadio intermedio entre el momento de la muerte y el día de la resurrección. El *Corán* apenas especifica nada de este estadio, pero la tradición posterior y las diversas corrientes místicas y filosóficas musulmanas especularán bastante acerca de él. Se mencionarán algunas de estas especulaciones en el siguiente apartado.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Se tocará la trompeta y se precipitarán de las sepulturas a su Señor. Dirán: «¡Ay de nosotros! ¿Quién nos ha despertado de nuestro lecho?»(*Corán* 36, 51-52; cf. 39, 68).

Sin embargo, como se detallará más adelante, la tradición posterior desarrolló ampliamente todo lo referente a lo que acontece al cuerpo y alma del fallecido en ese estado intermedio entre la muerte y el Día del Juicio, hasta el punto de que el difunto ya experimentará en la tumba un adelanto del Paraíso o del Infierno merecido. Lo que sí parece claro es que el Día de la Resurrección será también el Día del Juicio:

> Hemos asignado a cada hombre su suerte, y el día de la Resurrección le sacaremos una Escritura[18] que encontrará desenrollada: «¡Lee tu Escritura! ¡Hoy bastas tú para ajustarte cuentas!» (*Corán* 17, 13-14).

Es evidente la evocación de *Apocalipsis* 20, 12:

> Y vi a los muertos, grandes y pequeños, de pie delante del trono; fueron abiertos unos libros, y luego se abrió otro libro, que es el de la vida; y los muertos fueron juzgados según lo escrito en los libros, conforme a sus obras.

Los tonos apocalípticos acompañan al Día del Juicio, anunciado por trompetas. La primera mención a estas trompetas aparece en unas aleyas o versículos donde se describe la omnipotencia de Dios:

> Es Él Quien ha creado con un fin los cielos y la tierra. El día que dice: «¡Sé!», es. Su palabra es la Verdad. Suyo será el dominio el día que se toque la trompeta. El Conocedor de lo oculto y de lo patente. Él es el Sabio, el Bien Informado (*Corán* 6, 73)[19].

El juicio será precedido por unos cataclismos de dimensiones cósmicas, como los siguientes versículos de la sura 81 anuncian:

> Cuando el sol sea obscurecido, cuando las estrellas pierdan su brillo, cuando las montañas sean puestas en marcha, cuando las camellas preñadas de diez meses sean descuidadas, cuando las bestias salvajes sean agrupadas, cuando los mares sean hinchados, cuando las almas sean apareadas[posiblemente con sus cuerpos], cuando se pregunte a la niña enterrada viva qué crimen cometió para que la mataran, cuando las hojas sean desplegadas, cuando el cielo sea desollado, cuando el fuego de la gehena sea avivado, cuando el Jardín sea acercado, cada cual sabrá lo que presenta (*Corán* 81, 1-14)[20].

---

[18] Se refiere al registro de las acciones humanas.

[19] Son muy abundantes las referencias a las trompetas del Día del Juicio; además de la mencionada, cf. *Corán* 8, 99; 20, 102; 23, 101; 27, 87; 36, 51; 39, 68; 50, 20; 69, 13; 78, 18.

[20] Este tipo de signos apocalípticos que acompañan al Día del Juicio, u otros parecidos, se repiten frecuentemente en el *Corán*: véanse, entre otros, *Corán* 56, 1-10; 59, 13-18; 69, 13-18; 70, 8-9; 75, 7-15; 77, 8-13; 78, 19-20; 79, 6; 80, 33; 81, 1-14; 82, 1-5; 84, 1-6; 99, 1-2; 101, 4-5.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 39

Detalle de la obra del artista Mohammad Modabber titulada «The Day of the Last Judgment» (1897)

Más aún, el dramatismo y terror que produce ese día horrorizará a todo ser humano:

> ¡Hombres! ¡Temed a vuestro Señor! El terremoto de la Hora [del Juicio, se entiende] será algo horrible. Cuando eso ocurra, toda nodriza olvidará a su lactante, toda embarazada abortará. Los hombres parecerán, sin estarlo, ebrios. El castigo de Dios será severo (*Corán* 22, 1-2; cf. 21, 103)[21].

A la vez que el juicio, parece que la tierra y los cielos serán sustituidos por otros:

> No creas que Dios vaya a faltar a la promesa hecha a Sus enviados —¡Dios es poderoso, vengador!—, el día que la tierra sea sustituida por otra tierra y los cielos por otros cielos, que comparezcan ante Dios, el Uno, el Invicto. Ese día verás a los culpables encadenados juntos, sus indumentos hechos de alquitrán, cubiertos de fuego sus rostros[22]. Dios retribuirá a cada uno según sus méritos. ¡Dios es rápido en ajustar cuentas! (*Corán* 14, 47-51).

El Día del Juicio (*yaum udDin*) será también el día de la Discriminación o del Fallo (*yaum ulFasl*; cf. *Corán* 37, 20-24; 44, 40, 77, 13; 78, 17). En ese día todas las disputas que quedaron sin dirimir en la tierra, tendrán

---

[21] Aunque ese día los rostros de los bienaventurados brillarán mirando a su Señor (*Corán* 3, 106; 75, 22-23).

[22] Poco antes se dirá que en el Día del Juicio los impíos estarán «con los ojos desorbitados, corriendo con el cuello extendido, erguida la cabeza, clavada la mirada, el corazón vacío» (*Corán* 14, 42-43).

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

su sentencia (*Corán* 2, 213; 6, 164; 10, 19-20). El Día del Juicio todos serán recompensados con exactitud milimétrica, en función de sus obras, las cuales quedaron todas registradas por los ángeles encargados de tal misión[23]. Nada quedará oculto y será un juicio justo:

> Temed un día en que seréis devueltos a Dios. Entonces cada uno recibirá su merecido. Y no serán tratados injustamente (*Corán* 2, 281)[24].

> Se expondrá la Escritura y oirás decir a los pecadores, temiendo por su contenido: «¡Ay de nosotros! ¿Qué clase de Escritura es ésta, que no deja de enumerar nada, ni grande ni pequeño?» Allí encontrarán ante ellos lo que han hecho. Y tu Señor no será injusto con nadie (*Corán* 18, 49).

Ese mismo Día quedará patente que los falsos dioses son «invenciones» y que el mismo Demonio, mentiroso en sus promesas, es incapaz, como él mismo reconoce, de socorrer a sus seguidores:

> El Demonio dirá cuando se decida la cosa [el Juicio]: «Dios os hizo una promesa de verdad, pero yo os hice una que no he cumplido. No tenía más poder sobre vosotros que para llamaros y me escuchasteis. ¡No me censuréis, pues, a mí, sino censuraos a vosotros mismos! Ni yo puedo socorreros, ni vosotros podéis socorrerme. Niego que me hayáis asociado antes a Dios» (*Corán* 14, 22)[25].

Por los textos citados puede concluirse que, para el Islam, la salvación ha de obtenerse a través de las obras[26]. Algo que reconocerán los malvados el Día del Juicio cuando se les condene al Infierno y los justos les pregunten qué es lo que les ha llevado allí:

> Dirán [los malvados]: «No éramos de los que oraban, no dábamos de comer al pobre, parloteábamos con los parlones y desmentíamos el Día del Juicio, hasta que vino a nosotros la cierta [la muerte]»(*Corán* 74, 43-47)[27].

Obras posibilitadas por Dios, las buenas se entiende, y en cooperación con su misericordia, gracia y voluntad (*qadir*). La intención (*niyya*) con la que se hagan las cosas es también esencial para su evaluación. Las obras malas, y los males que puedan sobrevenirle a uno, se deben a la acción del hombre:

---

[23] Cf. *Corán* 6, 61; 7, 37; 32, 11; 43, 80; 82, 10-12; 86, 4.

[24] Esta idea se repite mucho en el *Corán*: cf. *Corán* 2, 286; 3, 155. 182; 7, 38ss; 10, 47. 54; 11, 18; 14, 51; 22, 10; 23, 64; 36, 54; 40, 16ss.

[25] Ya la sura 25, 29 deja claro que «el Demonio siempre deja colgado al hombre».

[26] J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996) 163ss.

[27] Salvando las lógicas diferencias, ¿no hay aquí un cierto parecido con el *Libro de los Muertos* egipcio? ¿No recuerda esta confesión de culpabilidad a la confesión de inocencia, con fórmulas negativas, que realizaba el muerto en el juicio ante Osiris?

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Lo bueno que te sucede viene de Dios. Lo malo que te sucede viene de ti mismo (*Corán* 4, 79).

Sin embargo, no todo se da definitivamente por perdido. Ni lo bueno ni lo malo. En última instancia queda la misericordia de Dios:

> Los que no creen, tanto gente de la Escritura[judíos y cristianos] como asociadores [los que juntan a Dios otro u otros entes], no desearían que vuestro Señor os enviara bien alguno. Pero Dios es el Dueño del favor inmenso (*Corán* 2, 105)[28].

Un aspecto muy interesante de la religión islámica, tal como se refleja en el *Corán*, es que nadie puede hacerse responsable de las faltas de los demás, ni siquiera deseándolo. Esto lo diferenciaría claramente de las figuras expiatorias del judaísmo (el Siervo de Yahvé) y del cristianismo (Jesús de Nazaret). La expiación vicaria no cabe en el Islam. Los textos coránicos son abundantes al respecto[29]. Valgan los siguientes ejemplos:

> Ésa [la comunidad de Abraham, Isaac, Ismael y Jacob] es una comunidad ya desaparecida. Ha recibido lo que se merecía, como vosotros recibiréis lo que merezcáis. No tendréis que responder de lo que ellos hacían (*Corán* 2, 134).

> ¿No se le ha informado de las Hojas de Moisés y de Abraham, que cumplió: que nadie cargará con la carga ajena, que el hombre sólo será sancionado con arreglo a su propio esfuerzo, que será, luego, retribuido generosamente, que el fin de todo es tu Señor…? (*Corán* 53, 36-42).

> Y ¿cómo sabrás que es el día del Juicio? Sí, ¿cómo sabrás que es el día del Juicio? El día que nadie pueda hacer nada a favor de nadie. Y será Dios Quien, ese día, decida (*Corán* 82, 18. 19).

De aquí se sigue, por ejemplo, que el padre no podrá ayudar al hijo cuando le llegue la hora, ni el hijo al padre (*Corán* 31, 33). Lo que sí es posible es el arrepentimiento antes de la muerte, porque Dios es el miseri-

---

[28] Sin embargo, a pesar de esta misericordia, no faltan aleyas en el *Corán* que ofrecen una imagen ambigua de Dios. Por un lado, algunas aleyas parecen defender la predestinación divina, casi caprichosa: «Dios abre al Islam el pecho de aquél a quien Él quiere dirigir. Y estrecha y oprime el pecho de aquél a quien Él quiere extraviar…» (*Corán* 6, 125; cf. 13, 11; 22, 66; 30, 29; 57, 2). Por otro, se contradice esta visión y se defiende el libre albedrío: «…Dios no dirige a quienes Él extravía»[Otra interpretación quizá más lógica: «Dios no dirige a quien extravía a otros»] (*Corán* 16, 37).

[29] Además de los mencionados a continuación, pueden consultarse: *Corán* 3, 91; 4, 109-112; 6, 51. 70. 164; 17, 15; 35, 18; 39, 7; 40, 19; 44, 40ss; 74, 48. Es importante notar que ya en *IV Esdras* 7, 105 se afirmaba prácticamente lo mismo: «ninguno rogará jamás por otro; todos, en cambio, llevarán cada uno sus (actos de) injusticia o de justicia».

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

cordioso (*arRahman arRahim*), el que todo lo perdona. Pero, después de la muerte, especialmente en el Día del Juicio, ya será tarde por mucho que los impíos pidan una «prórroga» para responder a su llamada (14, 44) o para hacer el bien (23, 99-100), o pretendan entonces someterse a Él (16, 87). Tampoco, aunque lo intenten, podrán librarse del castigo ofreciendo como rescate a sus hijos varones, esposa, hermano, a su clan, o incluso a toda la humanidad (*Corán* 70, 11-14; cf. 58, 17). El que muere siendo impío no podrá hacer nada para evitar el castigo:

> Dios perdona sólo a quienes cometen el mal por ignorancia y se arrepienten en seguida. A éstos se vuelve Dios. Dios es omnisciente, sabio. Que no espere perdón quien sigue obrando mal hasta que, en el artículo de la muerte, dice: «Ahora me arrepiento». Ni tampoco quienes mueren siendo infieles. A éstos les hemos preparado un castigo doloroso (*Corán* 4, 17-18)[30].

Como ha quedado dicho, no existe la idea de redención o de rescate. Ni siquiera la muerte de Jesús pudo ser redentora porque no hubo tal muerte. Así claramente lo dice el *Corán*:

> Y por haber dicho [los judíos]: «Hemos dado muerte al Ungido, Jesús, hijo de María, el enviado de Dios», siendo así que no le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así. Los que discrepan acerca de él, dudan. No tienen conocimiento de él, no siguen más que conjeturas. Pero, ciertamente, no le mataron, sino que Dios lo elevó a Sí. Dios es poderoso, sabio (*Corán* 4, 157-158; cf. 3, 55).

Dejando aparte que los judíos responsables de la muerte de Jesús nunca le considerarían ni Ungido ni hijo de Dios (de ser así no lo hubiesen matado), esta visión doceta de la muerte (más bien »no- muerte») de Jesús[31] invalida totalmente la interpretación cristiana de su muerte redentora. Quizá sólo quepa una mínima esperanza por parte de una intervención del mismo Mahoma, siempre y cuando Dios la acepte:

> Ese día no aprovechará más intercesión que la de aquél que cuente con la autorización del Compasivo [Mahoma] cuyas palabras Él acepte (*Corán* 20, 109; cf. 34, 23).

---

[30] Puede verse también: *Corán* 2, 162. 167; 23, 99ss; 42, 42. 44.

[31] Los musulmanes heterodoxos del movimiento Ahmadiyya, que en opinión de los musulmanes ortodoxos nada tiene que ver con el Islam, no sólo consideran que Jesús no murió crucificado, sino que emigró al norte de la India, muriendo más tarde, por causas naturales, en Cachemira; J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996)168; J. CORTÉS, *El Corán*, Barcelona (1992) 170, n. 158.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 40

Mahoma entronizado en el Cielo y atendido por ángeles
(obra persa de fecha desconocida)

Pero, no obstante, esta labor intercesora de Mahoma es excepcional, y el *Corán* insiste en que la labor intercesora por otros, al menos en el Día de la Resurrección, no es posible. Sólo queda la misericordia divina:

> ¡Mirad cómo sois! Discutís a favor de ellos en la vida de acá, pero ¿quién va a defenderles contra Dios el día de la Resurrección? ¿Quién será entonces su protector? Quien obra mal o es injusto consigo mismo, si luego pide perdón a Dios, encontrará a Dios indulgente, misericordioso. Quien peca, peca, en realidad, en detrimento propio. Dios es omnisciente, sabio. Quien comete una falta o un pecado y acusa de ello a un inocente, carga con una infamia y con un pecado manifiesto (*Corán* 4, 109-112).

Queda claro que, para el *Corán*, la intercesión en el Día de la Resurrección es imposible (salvo alguna excepción realizada por Mahoma)[32]. En ese día el libro sagrado del Islam divide claramente a los hombres en dos bandos:

[32] Sin embargo, la hadit reconoce cierto papel intercesor a los profetas y mártires.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

los que, como premio, ingresan en el Jardín y los que, como castigo, ingresan en el Fuego. Estos últimos son los incrédulos, los que inventan mentiras contra Dios y los idólatras (*Corán* 7, 36-37). Para ellos será el Fuego eterno[33], especialmente para las comunidades que extraviaron a otras:

> Dirá [Dios]: «¡Entrad en el Fuego a reuniros con las comunidades de genios y hombres que os han precedido!»... la última [comunidad] en llegar dirá a la primera: «¡Señor! Éstos son quienes nos extraviaron. Dóblales, pues, el castigo del Fuego»... A quienes hayan desmentido Nuestros signos y se hayan apartado altivamente de ellos, no se les abrirán las puertas del cielo ni entrarán en el Jardín hasta que entre un camello en el ojo de una aguja. Así retribuiremos a los pecadores. Tendrán la gehena por lecho y, por encima, cobertores. Así retribuiremos a los impíos (Corán 7, 38-41).

Este lugar tiene siete puertas de acceso (*Corán* 15, 43-44; cf. *Corán* 66, 6) y varios niveles según la gravedad del pecado de los condenados. Así, por ejemplo, si no se arrepienten en vida, «los hipócritas estarán en lo más profundo del Fuego y no encontrarán quien les auxilie» (*Corán* 4, 145)[34]. No falta tampoco una aleya que es clara reminiscencia, aunque implícita, de la antigua tradición irania relativa al Puente Chinvat o Retribuidor, y que la tradición musulmana posterior describirá como más afilado que la hoja de una espada y más delgado que un cabello. Puente que no podrán cruzar los malvados y del que caerán a la gehenna:

> «¡Congregad a los impíos, a sus consocios y lo que ellos servían, en lugar de servir a Dios, y conducidles a la vía del fuego de la gehena!...» (Corán 37, 22-23).

Sin embargo, la suerte de los creyentes y bienhechores será bien distinta. Alcanzarán el Jardín y serán purificados de lo que quedase de sus rencores:

> Quienes creyeron y obraron bien —a nadie pedimos sino según sus posibilidades—, ésos morarán en el Jardín eternamente. Extirparemos el rencor que quede en sus pechos. Dirán: «¡Alabado sea Dios, Que nos ha dirigido acá!» No habríamos sido bien dirigidos si no nos hubiera dirigido Dios. Los enviados de nuestro Señor bien que trajeron la Verdad». Y se les llamará: «Éste es el Jardín. Lo habéis heredado en premio a vuestras obras» (Corán 7, 42-43).

Entre los creyentes, los mártires que combaten por Alá tienen garantizado el Paraíso. Curiosamente, la sura 9, aleya 111, entiende que esto también se justifica en la Ley de Moisés y en el Evangelio cristiano:

---

[33] Sobre la eternidad del Fuego, véanse *Corán* 6, 128; 7, 36; 11, 107.

[34] Véanse también *Corán* 3, 162-163; 6, 132.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Dios ha comprado a los creyentes sus personas y haciendas, ofreciéndoles, a cambio, el Jardín. Combaten por Dios: matan o les matan. Es una promesa que les obliga, verdad contenida en la Tora, en el Evangelio y en el Corán. ¿Y quién respeta mejor su alianza que Dios? ¡Regocijaos por el trato que habéis cerrado con Él! ¡Ése es el éxito grandioso! (*Corán* 9,111)[35].

El Jardín o Paraíso también es descrito como un lugar con varias puertas de acceso (*Corán* 13, 23-24; 38, 50; 39, 79) y formado por varios niveles según el mérito de los allí destinados, destacándose un grado especial para los combatientes de Alá:

> Los creyentes que se quedan en casa, sin estar impedidos, no son iguales que los que combaten por Dios con su hacienda y sus personas. Dios ha puesto a los que combaten con su hacienda y sus personas un grado por encima de los que se quedan en casa. A todos, sin embargo, ha prometido Dios lo mejor, pero Dios ha distinguido a los combatientes por encima de quienes se quedan en casa con una magnífica recompensa, con el rango que junto a Él ocupan, con perdón y misericordia. Dios es indulgente, misericordioso (*Corán* 4, 95-96)[36].

A diferencia de los condenados a la gehenna o Infierno, el mayor premio para los creyentes y bienhechores, que no exime de otros placeres menos espirituales y más sensuales, será el ver a Alá cara a cara (la visión beatífica):

> Ese día, unos rostros brillarán, mirando a su Señor, mientras que otros, ese día, estarán tristes pensando que una calamidad les alcance (*Corán* 75, 22-25).

Aunque tanto el premio como el castigo parecen ser eternos (cf. *Corán* 10, 26; 39, 73), para siempre, hay un texto donde se indica la posibilidad de que el mismo Dios pueda cambiar la situación inicial de cualquiera:

> Los desgraciados estarán en el Fuego, gimiendo y bramando, eternamente, mientras duren los cielos y la tierra, a menos que tu Señor disponga otra cosa. Tu Señor hace siempre lo que quiere. Los felices, en cambio, estarán en el Jardín, eternamente, mientras duren los cielos y la tierra, a menos que tu Señor disponga otra cosa. Será un don ininterrumpido (*Corán* 11, 106-108).

Sin embargo, lo que este texto parece subrayar es la soberana libertad de Dios, que siempre podrá realizar lo que quiera. No indica tanto la posibilidad de que realmente vayan a cambiar las cosas para unos y otros. Sim-

---

[35] Cf. *Corán* 4,74.95; 47,4-6; 61,11-12.

[36] Véanse también *Corán* 2, 253; 17, 18-21; 20, 75; 25, 75.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

plemente se pone el acento en la eternidad del castigo o premio, salvaguardando la libertad divina. El que cambiara la situación sería una excepción.

Estar en el Fuego del Infierno o en el Jardín del Paraíso es estar en un lugar ya existente de la creación divina, en una parte nueva de la misma, pero el musulmán ya se encuentra presente en Dios, incluso antes de llegar al Paraíso[37]. Más aún, como se verá más adelante, ambos, Infierno y Paraíso pueden adelantarse en la tumba y experimentarse en ella antes del Día del Juicio. Tanto el Paraíso como el Infierno son descritos vivamente en el *Corán*, con descripciones donde se reproducen placeres y castigos muy materiales y mundanos. Así, el Paraíso o Jardín es descrito de la siguiente manera:

> Quienes temieron a Dios, en cambio, estarán en jardines y delicia, disfrutando de lo que su Señor les dé. Su Señor les habrá preservado del castigo del fuego de la gehena. «¡Comed y bebed en paz! ¡Por lo que habéis hecho!» Reclinados en lechos alineados. Y les daremos por esposas a huríes de grandes ojos[38]. Reuniremos con los creyentes a los descendientes que les siguieron en la fe. No les menoscabaremos nada sus obras. Cada uno será responsable de lo que haya cometido. Les proveeremos de la fruta y de la carne que apetezcan. Allí se pasarán unos a otros una copa cuyo contenido no incitará a vaniloquio ni a pecado. Para servirles, circularán a su alrededor muchachos como perlas ocultas. Y se volverán unos a otros para preguntarse. Dirán: «Antes vivíamos angustiados en medio de nuestra familia. Dios nos agració y preservó del castigo del viento abrasador. Ya Le invocábamos antes. Es el Bueno, el Misericordioso» (*Corán* 52, 17-28)[39].

Lógicamente, el Infierno[40] es descrito de manera totalmente antitética:

> La gehena, al acecho, será refugio de los rebeldes, que permanecerán en ella durante generaciones, sin probar frescor ni bebida, fuera de agua muy caliente y hediondo líquido, retribución adecuada. No contaban con el ajuste de cuentas y desmintieron descaradamente Nuestros signos,

---

[37] J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996)175s.

[38] Al leer esto, quizá el lector se pregunte: «¿Y qué pasa con las mujeres, no entran en el Paraíso?». Aunque es evidente que los textos que describen éste parecen estar destinados sólo a los hombres, el *Corán* deja muy clara la igualdad de hombre y mujer al entrar en el Paraíso: «El creyente, varón o hembra, que obre bien, entrará en el Jardín y no será tratado injustamente en lo más mínimo» (*Corán* 4, 124; cf. 3, 195; 33, 35. 73; 57, 12). Sobre las huríes dirá al- Tabarí, *Tafsir*, XXVII, 96: «Son las mujeres creyentes, incluso aquellas que han muerto viejas, llena de canas la cabeza y los ojos de legañas, las cuales, tras su muerte, son vueltas a la vida por Allah y convertidas de nuevo en doncellas». Cita tomada de C. CUEVAS, *El pensamiento del Islam. Contenido e Historia. Influencia en la Mística española*, Madrid (1972) 114.

[39] Descripciones muy parecidas se encuentran en *Corán* 37, 40-49; 44, 51-59; 47, 12-15; 55, 46-78; 56, 11-40; 76, 5-22; 78, 31-35; 88, 8-16.

[40] Sobre el Infierno en el Islam, véase G. MINOIS, *Historia de los infiernos*, Barcelona-Buenos Aires-México (2005) 181-194.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

siendo así que habíamos consignado todo en una Escritura. «¡Gustad, pues! ¡No haremos sino aumentaros el castigo!» (*Corán* 78, 21-30; cf. 44, 43-50).

Dos siglos después, el maestro andalusí Àbd al-Malik B. Habib (fallecido hacia el 852-3 d.C.) hará una descripción muy intensa de la vida en el Paraíso en la que es posible gozar de todos los placeres pero sin las molestias fisiológicas inherentes a ellos:

> «(...) has dicho que la gente del paraíso come y bebe»; [en esto que el Profeta] le respondió: «¡Sí, por El que tiene mi alma en Su mano!, el hombre [del paraíso] recibirá algo así como la energía de cien hombres para comer, beber, tener apetencia sexual y [realizar] el coito». Entonces repuso el judío: «El que come y bebe tiene la necesidad [de evacuación], pero el paraíso es puro!» y [el Profeta] —sobre él sea la paz— [le] atajó: «La necesidad de cada uno de ellos es un sudor, que se elimina por la piel, [y que huele] cual la fragancia del almizcle, quedando [tras ellos] su vientre liso» (*La descripción del Paraíso*, 83)[41].

> Se le preguntó al Profeta —Dios lo bendiga y salve—: «¿Los habitantes del paraíso yacen [juntos]?», [a lo que] respondió [el Profeta]: «¡Sí, por El que tiene mi alma en Su mano!, empujando con el pene que jamás se cansará; sin que la vagina sangre, ni el apetito sexual decrezca. Cuando se retire de ella, [ésta] volverá [a ser] pura y virgen (*Descripción del Paraíso*, 196)[42].

En cuanto a los mártires o testigos (*sahid*, «estar presente», «asistir»), la tradición estima que estarán en el Paraíso desde el primer momento, a diferencia de los demás creyentes que tendrán que esperar el Día de la Resurrección. Otro maestro musulmán, al- Qurtubi (Córdoba-Egipto, 671/1272-3), autor de un comentario coránico conocido como *Tafsir al-Qurtubi*, describirá una hadit sobre las prerrogativas reservadas a los mártires: 1) el mártir será perdonado desde el momento en que derrame la primera gota de sangre; 2) se le mostrará su lugar en el Paraíso; 3) estará libre del Tormento de la Tumba (al que, según la tradición, someterán dos ángeles a cada individuo pecador) y a salvo del Gran Terror (en el Día de la Resurrección antes del Juicio); 4) su cabeza será ceñida con la corona de

---

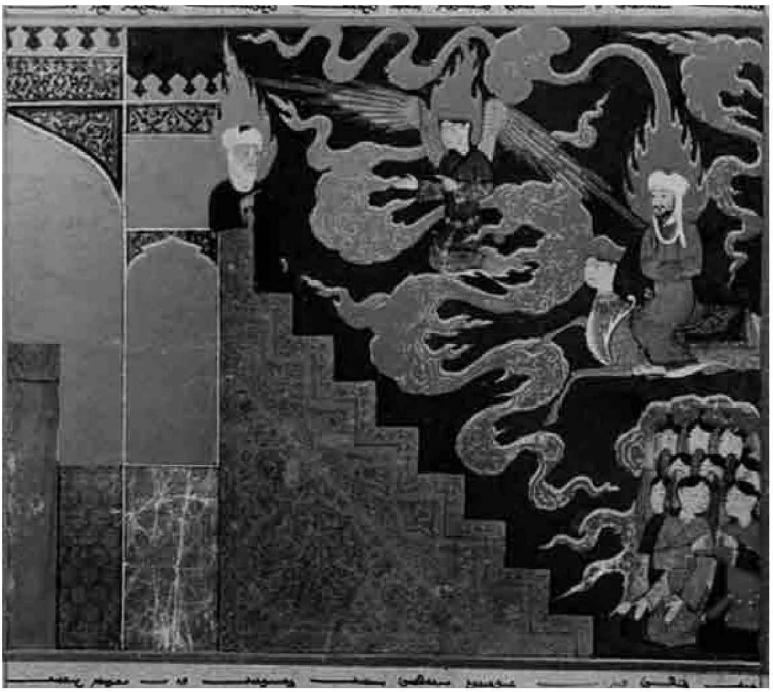
[41] Traducción de J.P. MONFERRER SALA, *Àbd al-Malik B. Habib. Kitab wasf al-Firdaws (La descripción del Paraíso)*, Granada (1997) 78.

[42] *Ibid.*, 115-116. En el número 206 se dirá que el hombre en el Paraíso podrá tener setenta y dos esposas. Más aún, se podrá en él tener hijos, pero el parto será «como el parpadeo de un ojo» (n.º 202). Físicamente, hombres y mujeres entran al Paraíso con la edad de jóvenes de 33 años, con la estatura de Adán de sesenta codos, sin barba y blancos los hombres, y sin menstruación las mujeres (n.º 160).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 41

Mahoma y el ángel Gabriel hablan con Abrahán en el Paraíso (Persia, s. xv d. C.)



la dignidad; 5) se casará con setenta y dos huríes; 6) intercederá por setenta de sus allegados[43].

Como se acaba de ver, el *Corán* mantiene la creencia de que el difunto permanecerá en un estado soñoliento en la tumba hasta el Día del Juicio, día en el que se producirá la resurrección corporal y la separación de fieles e infieles, quienes recibirán respectivamente placeres y pesares eternos en sendos lugares físicos del Universo creado. Pero esta concepción tan física

[43] Sobre esto véase M. PEMELAS, «Introducción a la doctrina malakí sobre el martirio» en M. FIERRO (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en Al-Andalus*, Madrid (2004) 451-475. Por otro lado, pueden encontrase hadizes que distinguen entre la recompensa del Paraíso y la de la visión de Dios. El Paraíso sería la recompensa prometida por las buenas acciones, mientras que la visión de Dios sería un suplemento superior que depende únicamente de la voluntad divina. Sobre esto, cf. P. BALLANFAT, «La vision de Dieu. Le jugement de l'âme dans l'islam» en Fr. LENOIR- J.Ph. DE TONNAC (dirs.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris (2004) 504.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

de la resurrección parece que tuvo dificultades a la hora de ser aceptada o explicada, lo que llevó a ciertas corrientes y autores del pensamiento islámico posterior a hacer nuevas interpretaciones al respecto, sin por ello renunciar al valor sagrado del *Corán*.

III. **Algunos enfoques diferentes en torno al alma y a la resurrección en el pensamiento islámico**

En este apartado no se pretende hacer una exposición detallada ni tan siquiera sintética de las ideas que en torno al alma y a la resurrección aportaron la mística y filosofía musulmanas. Una pretensión que desborda los límites de este trabajo. Se busca únicamente mostrar, a modo de pinceladas, la gran variabilidad de ideas que en torno a la relación cuerpo-alma y a la resurrección hubo a lo largo del pensamiento islámico. De manera que el lector pueda descubrir que no siempre lo que dice el *Corán* fue tomado al pie de la letra, aunque por supuesto no por ello dejó de considerarse Palabra revelada, y que hubo corrientes y autores para los que lo único que iba a sobrevivir a la muerte era el alma, destinada a la unión con Dios. Lógicamente, corrientes místicas y filosofías diversas, sobre todo neoplatónicas, influyeron en bastantes de estas concepciones.

Parece claro que las dificultades que tuvo Mahoma a la hora de convencer a sus contemporáneos de la resurrección corporal, creencia desconocida para ellos, continuaron durante la tradición posterior a su muerte. Posiblemente, esta dificultad abrió las puertas a otras formas de comprensión que intentasen hacer más inteligible o plausible las esperanzas escatológicas del *Corán*. La mística y la filosofía, en particular la aristotélica pero quizá más la neoplatónica, fueron los instrumentos para la nueva comprensión.

Así, la gran aportación de la mística sufí[44], que ya comienza en el siglo IX d.C., fue que a través del amor y del conocimiento iluminativo, el místico

---

[44] El primer gran místico fue Du-I-Nun (muerto el 859 d.C.) y la culminación del movimiento sufí oriental corresponde a Al-Hallay (859-922). Una amplia introducción al movimiento sufí y a sus autores principales puede verse en H. CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid (1994) 175-188, 257-284; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento islámico. Vol. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Madrid (1996) 117-143. Véanse también, F.M. PAREJA, *La religiosidad musulmana*, Madrid (1975) 289-345; R. RAMÓN GUERRERO, *Contribución a la historia de la filosofía árabe: alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma*, Madrid (1981) 91-100; A. SCHIMMEL, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris 1996; J. CHEVALIER, *El sufismo*, México 1998; C.W. ERNST, *Sufismo. Una introducción esencial a la filosofía y la práctica de la tradición mística del Islam*, Barcelona 1999. Véase también B. RADTHE-J. O' KANE, *The Concept of Sainthood in early Islamic Mysticism*, Richmond Surrey 1996.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

podía lograr la unión con Dios, la cual se realizaría siguiendo un itinerario espiritual en el que, a través de diversas etapas, el alma se iría preparando para su absorción en Dios. Una unión concebida en tres sentidos: como unión sin identificación (*ittisal*); como identificación entre el alma y Dios (*ittihal*); o como cohabitación (*hulul*), como visita o descenso del Espíritu de Dios al alma purificada del místico. Aquí, como es obvio, el cuerpo no juega ningún papel en la unión con Dios. La concepción sensualista del Paraíso coránico queda transfigurada en la mística sufí, para la que la pura visión de la Esencia divina es la única fuente de goce perfecto. Tayfur Bistami (800-874 d.C.) lo expresó así: «¿Qué son las huríes para quien ve a Dios?»[45].

Como botón de muestra de la riqueza de la mística musulmana baste este texto de uno de los más relevantes místicos sufíes, Yamal od-Din Rumi (1207-1273), para quien el hombre fue al principio material, luego planta y finalmente animal, y, en último lugar, se transformará en ángel para morar en el cielo y de allí unirse a Dios:

> He muerto como materia inanimada y he renacido como planta. He muerto como planta y he renacido como animal. He muerto como animal y he renacido como hombre. ¿Por qué hemos de temer entonces ser disminuidos por la muerte? Volveré a morir, como hombre, para renacer como ángel, perfecto de la cabeza a los pies. ¡Y de nuevo, disipándome como ángel, seré lo que me ha reservado mi nacimiento humano! Por eso, hazme no existente, porque la no existencia me lo canta en los tonos más sugestivos: «Es a Él a quien volveremos»[46].

La primera gran formulación de la *fálsafa* o filosofía islámica fue la de al-Kindi (796-873?)[47]. Sus ideas metafísicas están muy imbuidas de neoplatonismo. Para él, el alma es una sustancia simple, inmaterial y eterna, capaz de alcanzar, tras desprenderse del cuerpo, el más alto y absoluto conocimiento intelectual, asemejándose entonces a Dios. Siguiendo a Platón, considera que el alma está de paso por este mundo, ya que, como se ha dicho, es inmortal y eterna, aunque las almas impuras deberán purificarse, montando de esfera en esfera, hasta la esfera extrema. Otro gran maestro de la *fálsafa* fue al-Farabí (muerto aproximadamente a los ochenta años el 950 d.C.)[48], quien intentará concordar las filosofías de Platón y Aristóteles

---

[45] Cf. J. CHEVALIER, *El sufismo*, México (1998) 141.

[46] YAMAL OD-DIN RUMI, *El canto del derviche. Parábolas de la sabiduría sufí*, Barcelona (1997) 14. Sobre el pensamiento del considerado «nuestro Maestro bienamado» véase J. CHEVALIER, *op. cit.*, 73-77.

[47] Sobre el pensamiento y obra de al-Kindi, M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Vol. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Madrid (1996)159-166; cf. también R. RAMÓN GUERRERO, *op. cit.*, 234-249.

[48] Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, 175-210; R. RAMÓN GUERRERO, *op. cit.*, 254-274; AL-FARABI, *El camino de la felicidad (Kitab al-tanbih àlà sabil al-sa'ada). Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero*, Madrid 2002.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

aunque se le acusará de neoplatonizar a este último, dirá que el principio rector de todo el organismo humano es el alma, que es la forma del cuerpo concreto, por lo que niega la preexistencia del alma y la posibilidad de la transmigración. Al-Farabí no aclara el modo de existencia de las almas como formas antes de su unión con el cuerpo, pero sí especifica su naturaleza como sustancia espiritual, simple, incorpórea, incorruptible e inmortal, que recibe el premio que le corresponde tras la separación del cuerpo. Las almas de los ignorantes y perversos seguirán, no obstante, siempre atadas a los lazos materiales y correrán la suerte final de la materia.

Aunque no estrictamente filosófica, cabe destacar también la obra de Al-Razi, quien fuera prestigioso médico en Bagdad y en Rayy, fallecido hacia el 930 d. C.. En su obra *El libro de la medicina espiritual*, dedica unas palabras sobre el temor a la muerte, que considera no debería tener el hombre que no cree que haya nada después de la muerte, pues no le sobreviene mal alguno, ni tampoco el que cree que sí lo hay, pues, si es bueno y virtuoso, le espera la bienaventuranza eterna. Muy interesante es el espíritu crítico que muestra cuando reflexiona sobre lo que dicen las distintas doctrinas y religiones acerca lo que hay después de la muerte, lo cual habría que juzgar para discernir su veracidad o falsedad:

> (...) se necesitaría examinar todas las doctrinas y religiones que muestran y consideran que el hombre debe pasar necesariamente por unos estados después de la muerte, y habría que juzgar después cuál de dichas doctrinas o religiones es acertada o falsa (*El libro de la medicina espiritual*, capítulo 20)[49].

Para el gran filósofo Ibn Sina, más conocido como Avicena (980-1037)[50], el alma humana es la perfección del cuerpo al que actualiza y mantiene actuando por medio de sus órganos[51]. Como forma es una sustancia separada, pero que en vez de existir siempre en acto está en potencia y se da unida al cuerpo. En razón de su carácter espiritual, puede existir unida o separada del cuerpo, y al ser incorpórea también es inmortal, eterna y sobrevive a la separación del cuerpo, el cual sólo es causa accidental y temporal que distingue unas almas de otras. Tras la muerte, al separarse del cuerpo y verse libre de las deficiencias de éste, alcanza el alma su más auténtica existencia.

---

[49] AL-RAZI, *La conducta virtuosa del filósofo. Traducción, introducción y notas de Emilio Tornero*, Madrid (2004) 89.

[50] Cf. las obras de M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La metafísica de Avicena*(tesis doctoral), Granada 1949; *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Vol. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Madrid (1996) 211-269.

[51] Para designar al alma Avicena emplea el término *nafs*, que no es sinónimo de *rúh*. El *rúh* es la causa de la vida; el *nafs* es lo que confiere la racionalidad; cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La metafísica de Avicena*, Granada (1949) 193.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Pero si durante su vida terrena los vicios han manchado su esencia, al tener plena conciencia del daño irreparable de su falta, el alma siente el dolor eternamente. No así el alma que durante su unión transitoria con el cuerpo ha sido capaz de llegar a la santidad, por lo que tras la muerte del cuerpo alcanzará el paraíso de su más alta perfección. De alguna manera, como señala M. Cruz Hernández, «así se unen en el pensamiento de Ibn Sina los ecos de la filosofía de Platón y la doctrina religiosa del Paraíso y el Infierno»[52]. Baste para ilustrar esto el siguiente texto místico de Avicena en el que explica la tendencia de las almas divinizadas de ir hacia Dios:

> Sabed, pues, que la complacencia de cada facultad es la actualización de su perfección. A los sentidos les son propios las cosas sensibles; a [la potencia] irascible, la venganza; a la esperanza, el triunfo; y a cada cosa lo que le es propio. Por tanto, al alma racional [le pertenece] el llegar a ser un mundo intelectual en acto. Pues el Ser Necesario es inteligible, sea o no conocido; y es objeto de amor, aunque sea o no sea amado; y es [objeto] de delectación, aunque nos complazcamos o no en Él... Y su amor es innato...en las almas divinizadas[53].

Pero la cumbre de la *fálsafa* la proporcionará Ibn Rusd, más conocido como Averroes (1126-1198)[54], quien, influido por Aristóteles, concebirá al motor animador o alma como un principio acabado y entelequia de la naturaleza universal en los seres vivos individuales. Es incorpórea, formal y también individual. Averroes defiende tajantemente estos tres principios: 1º. El cosmos es físico, es decir, material. 2º. La materia es tan eterna como el primer motor[55]. 3º. En este sentido, tan incomprensible es un mundo sin Dios como un Dios sin mundo. Dado que la materia es el principio de individuación, lo individual se identifica con lo corruptible y, consecuentemente, la inmortalidad sólo puede ser impersonal. Sólo es inmortal el intelecto material porque es una substancia incorpórea eterna, que existe independiente del hombre individual. Incluso las facultades no intelectuales del alma son mortales, lo mismo que sus pensamientos, por lo que el hombre después de la muerte no recuerda nada[56]. En

---

[52] M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Vol. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Madrid (1996) 248.

[53] Texto del tratado *Nachát* tomado de M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena*, Granada (1949) 211.

[54] M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Vol. 2. El pensamiento de al-Áldalus (siglos IX-XIV)*, Madrid (1996) 503-581. Véase también M. Alonso, *Teología de Averroes*, Córdoba-Málaga-Sevilla 1998.

[55] Averroes defiende que Dios no tuvo que esperar para crear en el tiempo, pues tal espera estaría condicionada por algo extrínseco y Dios quedaría determinado en sus acciones; algo incompatible con el concepto mismo de divinidad. Cf. la obra de M. Crúz Hernández citada en la nota anterior, p. 545.

[56] H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York-Oxford (1992) 335-338.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

definitiva, para Averroes todo lo se pueda decir de una inmortalidad personal hay que referirlo a esa participación individual del intelecto, que es el único incorruptible e inmortal.

Cabe destacar también, dentro de la escuela sayj, la antropología ofrecida por Ahmad Ahsa'i (muerto en 1241 d.C.)[57]. Este autor, muy influido también de neoplatonismo[58], distingue claramente dos conceptos que antes se usaban habitualmente para designar el cuerpo: el cuerpo como cuerpo animado, orgánico (*yasad*) y el cuerpo como masa o volumen corporal (*yism*). Para Ahsa'i el ser humano posee dos *yasad* y dos *yism*. Estos cuatro elementos representan un doble cuerpo accidental (el *yasad A* y el *yism A*), llamado a desaparecer, y un doble cuerpo esencial (el *yasad B* y el *yism B*), llamado a perdurar. En cuanto a los dos *yasad*, el primero (al que H. Corbin denomina *yasad A*), es el cuerpo aparente y caduco. El segundo, el *yasad B*, oculto tras el primero, no está formado como éste por elementos terrenales perecederos, sino por elementos sutiles, de «carne espiritual». Este *yasad B* no es un cuerpo accidental, sino esencial que pertenece al mundo del *barzaj* o mundo intermedio (el existente entre la muerte y el momento de la resurrección). En cuanto a los dos *yism*, el primero, el *yism A*, no se compone ni de elementos materiales ni de elementos sutiles, pero es accidental y no perdurable como el *yasad A*, y es una formación del mundo intermedio como el *yasab B*. El segundo, el *yism B*, es el cuerpo sutil esencial, eterno e imperecedero; el espíritu nunca se separa de él, ya que es un elemento integrante de la individualidad eterna. Sería el cuerpo supraceleste del hombre. Vale la pena reproducir un texto de la amplia obra de Ahsa'i en el que explica cómo será el proceso de la resurrección:

> El Espíritu (el yo-espíritu) hace su aparición en el *barzaj* (el mundo intermedio) con el cuerpo astral (*yism A*). Este cuerpo astral es el vehículo (*markah*, *ojema*) y el habitáculo del Espíritu hasta el «primer tañido» de la Trompeta. En ese momento sufre la última purificación y desaparece esa densidad a la que hemos denominado primer *yism* (*yism A* o cuerpo astral). Sólo permanece el elemento sutil en el mundo de la razones seminales en tres «tesoros», mientras que la densidad se desvanece de los otros tres «tesoros». Estos «seis tesoros» están situados en el orificio (de la Trompeta cósmica de Serafiel, que es la matriz) de ese Espíritu. Cuando el arcángel Serafiel tañe la «Trompeta de la Resurrección» (el «segundo toque» de la Trompeta) el espíritu desciende hacia la tumba. Una vez reunidos todos sus tesoros, penetra en el *yasad* sutil (el

[57] Para lo que sigue sobre este autor, H. CORBIN, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*, Madrid (1996) 115-128, 205-241 (estas páginas reproducen textos de la obra de Ahsa'i).

[58] En particular del neoplatonismo de Proclo, matiza H. CORBIN, *op. cit.*, 116ss.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

yasad B, *caro spiritualis*); en ese momento están «reunidos», es decir, resucitados[59].

Ya en los siglos XVI y XVII, para Molla Sadra (¿1571?-1640)[60], cuya obra principal es el *Libro de los cuatro viajes espirituales* (*Kitab al-asfar al-arba'at al-'aqliya*), el alma caída debe levantarse desde el abismo de las tinieblas hasta el mundo espiritual angélico. Para este autor el alma humana no está caída en el cuerpo; al contrario, es el límite terrestre tras la caída abismal; si su existencia humana terrestre fracasa, entonces continuará hundiéndose en el abismo de la vida infrahumana. Por tanto, la resurrección es la gran vuelta al origen radical. No hay que entender el cuerpo de resurrección adquirido como otro cuerpo al que se traspasará el alma, sino, y esto será lo que le diferencie de Avicena, como un cambio sustancial: una transustanciación permanente y autometamórfica del peculiar modo del ser. Entre el mundo espiritual y el mundo corpóreo material existe un tercer mundo corporal de materia espiritual sutil que participa a la vez de lo sensible y lo inteligible; un mundo imaginal, como el del visto en el espejo. De esta misma manera, el hombre posee una triple conciencia: sensible, inteligible e intermedia o imaginal, correspondientes al cuerpo, al espíritu y al alma, respectivamente. La resurrección sería la culminación de un viaje (*mi'ray*) del alma desde el abismo infernal hasta el mundo celeste; es el ascenso del mundo humanal al divinal. La resurrección, pues, es la culminación del triple nacimiento del hombre según cada uno de los tres mundos mencionados(material, espiritual e imaginal), representando los tres cosmos: mundo (*dunya*), intermundo (*barzaj*) y ultramundo (*ajira*). Al primero se nace desde el seno de la madre; al segundo, desde el seno de la vida, y en ese sentido la tumba del cuerpo es la cuna del alma y se trata de la resurrección menor. Y al tercero, por la asunción final en Dios en la resurrección mayor.

En tiempos más recientes, y a partir del siglo XIX, no han faltado desde el Islam estudiosos que hayan pretendido conjugar los conocimientos científicos de la época con la antropología musulmana y con lo que el *Corán* dice en torno a la muerte y resurrección. En el siglo pasado Husayn Al-Jisr (Trípoli, 1845-1909) intentó demostrar, en su obra escrita en árabe y publicada en Beirut en 1886 con el título *El Tratado Hamidiam de la verdad de la religión islámica y la veracidad de la ley de Mahoma*, que los dogmas y nociones del Islam no están en conflicto con la ciencia moderna

---

[59] Tomado del *Kitab Sar h al-Ziyarat*. Traducción de H. CORBIN, *op. cit.*, 211-212. En otras palabras, lo que dice el texto es que el espíritu se separa de su cuerpo astral del mismo modo que se había separado de su cuerpo de carne perecedera, para recuperar, en el momento del segundo toque de la Trompeta, su cuerpo de carne espiritual.

[60] Sobre lo que sigue referente a este autor, M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Vol. 3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*, Madrid (1996) 728-733.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

y que pueden ser demostrados racionalmente[61]. Él distinguía entre una escatología individual, referida al tiempo que media entre la muerte de uno y la Hora del Día de la Resurrección, y otra colectiva, referida al tiempo después de la resurrección del cuerpo. Según Al-Jisr, y en consonancia con el Corán, la escatología individual comienza con la muerte, cuando el alma (*rúh*) deja el cuerpo, llevada por el ángel `Azrail, a través de la boca. Tan pronto como la persona ha sido enterrada, Dios le restaura su alma y por tanto sus sentidos y razón, pero sólo hasta el punto de que él es capaz de entender palabras que le dirigen a él, de responderlas, y de sentir dolor o placer. Mientras está en la tumba, y siguiendo lo que dice la tradición, dos ángeles le interrogan para medir su fe y sus actos, de acuerdo con los cuales será castigado y sufrirá dolor o será premiado y sentirá placer. Pero ambos, dolor o placer, durarán sólo hasta el Día de la Resurrección, excepto para algunos pecadores, cuyo castigo terminará antes.

La escatología colectiva, con la resurrección del cuerpo después de la Hora del Día del Juicio, durará para siempre y será precedida por los signos apocalípticos que ya vimos mencionados en el *Corán*. En este aspecto, Al-Jisr, siguiendo al popular teólogo y jurista egipcio del siglo XIX Al-Bayjuri (1783-1860), añadirá cuatro signos: el surgimiento del sol en el oeste, la destrucción de la Kaaba por los etíopes después de la muerte de Isá ibn Maryam (Jesús hijo de María), la desaparición de las palabras de las copias del *Corán* y de la memoria de los hombres, y, finalmente, el retorno de todos los habitantes de la tierra a la increencia. Frente a otros autores musulmanes modernos, y no tan modernos como acaba de verse, que sostienen que la resurrección es enteramente espiritual y debe ser entendida como la resurrección del alma, el punto de vista ortodoxo, de acuerdo con el *Corán*, sostenía que los cuerpos volverían de nuevo a la vida. Esta doctrina ortodoxa también la defenderá Al-Jisr, quien intentará hacer razonables las respuestas a las preguntas de cómo es posible y de qué manera resucita el cuerpo de una persona. Para ello, sostendrá que el cuerpo humano consiste de dos tipos de materia: los componentes originales (*ajza' asliyya*), que permanecen desde el nacimiento de la persona hasta su muerte, es decir, los huesos y los músculos, y los componentes subordinados (*ajza' fadliyya*), como la gordura, por ejemplo. Sólo los componentes originales serán restaurados y reunidos con el alma, cuya existencia defiende por revelación. Al-Jisr objetará a los materialistas que si aceptan la existencia del éter o de «animales microscópicos» por qué no la del alma. De esta manera, Al-

[61] Para todo lo que sigue referente a este autor, R. PETERS, «Resurrection, Revelation and Reason Husayn Al-Jisr (d. 1909) and Islamic Eschatology», en J.M. BREMER-T.P.J. VAN DEN HOUT-R. PETERS, *Hidden Futures. Death and Inmortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam (1994) 221-231.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Jisr pretendía defender la ortodoxia islámica y explicarla sirviéndose de la ciencia de una manera ecléctica, pero sin ánimo de modificar o adaptar la doctrinas tradicionales a los nuevos tiempos y circunstancias, algo que, en opinión de R. Peters, hizo que se le olvidara pronto[62].

Actualmente abundan estudios antropológicos, especialmente en el área anglosajona, dedicados al tema de la muerte en las religiones, pero enfocados a la atención sanitaria, como ya se dijo en la Introducción de este libro. En ellos no podía faltar la orientación y perspectiva islámicas, que según autores varía a la hora de presentar sus ideas. Así, y también en un intento de justificar científicamente la posibilidad de la resurrección corporal y defender así la doctrina islámica tradicional, A.H. Sakr[63] ha sintetizado las diferentes fases de la vida humana hasta su regreso al Paraíso de la siguiente manera[64]:

Fase 1ª. La vida en el útero: Después de la fertilización y de transcurridos cuarenta días de formación del cigoto, el alma, de origen divino y celestial, es enviada a la carne formándose de esta manera un ser humano.

Fase 2ª. La vida en este planeta: El alma y el cuerpo trabajan juntos en este período, menos cuando se duerme y el alma deja temporalmente el cuerpo (*Corán* 39, 42; véase el comienzo de este capítulo donde se copia esta cita).

Fase 3ª. La vida en la tumba: Tras la muerte se produce la separación del alma y del cuerpo, el cual se descompone. Del mismo sólo permanece la semilla y su embrión, a saber el *'Ajaf*, la parte más débil del sacro, del que el ser humano será recreado el Día del Juicio. Sakr compara la estancia en la tumba con la habida en el seno materno, y al igual que hay que abandonar éste para llegar a este mundo, hay que dejar esta vida y asumir una nueva en la tumba:

---

[62] R. PETERS, *op. cit.*, 230. Este mismo autor en la misma obra, p. 229, compara a Al-Jisr con el egipcio Muhammad 'Abduh (1845-1905). De ambos dice que coinciden en la misma máxima: si algo parece contradictorio entre un texto revelado y las leyes de la naturaleza, el texto revelado debe ser interpretado metafísicamente. Sin embargo, el camino empleado por ambos fue diferente. Mientras Al-Jisr buscaba no reformar ni renovar el Islam, sino la defensa de sus verdades tradicionales, 'Abduh buscaba mostrar que los fenómenos sobrenaturales mencionados en el *Corán* podían ser interpretados de diferentes maneras, sin contradecir las leyes de la naturaleza. Así, por ejemplo, consideraba que los *Jinn*, espíritus invisibles, eran microbios. En definitiva, 'Abduh, más abierto que Al-Jisr, buscaba una nueva interpretación del Islam en armonía con los nuevos tiempos. Para una introducción al pensamiento de Muhammad 'Abduh, cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Vol. 3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*, Madrid (1996) 769-771.

[63] A.H. SAKR, «Death and Dying: An Islamic Perspective», en J.K. PARRY-A. SHEN RYAN (eds.), *A Cross-Cultural look at Death, Dying, and Religion*, Chicago (1996) 47-73.

[64] Para lo que sigue, A.H. SAKR, *op. cit.*, 49-55.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Os hemos creado de ella [de la tierra] y a ella os devolveremos, para sacaros otra vez de ella (*Corán* 20, 55).

El alma separada revoloteará por encima del cuerpo y permanecerá en el Isthmus (*Barzaj*), un lugar de espera para las almas separadas hasta que llegue el Día del Juicio y se una al nuevo cuerpo renacido. El alma volverá en este período a la carne de la tumba para castigo o para premio, ya que la vida en la tumba es parte del Paraíso o del Infierno. Volverá y retornará constantemente al Isthmus. Dos ángeles, Munkir y Nakeer, interrogarán a cada individuo en su tumba acerca de sus creencias religiosas y de sus acciones. Después del interrogatorio girarán la cabeza del difunto hacia la derecha si es merecedor de premio, y hacia la izquierda si es merecedor de castigo. Se entiende que este interrogatorio se hace nada más morir y antes de la descomposición[65]. Aunque A.H. Sakr no lo especifica, la tradición recoge que los ángeles hacen estas cinco preguntas: «¿Quién es tu Dios?, ¿quién es tu profeta?, ¿cuál es tu libro?, ¿quién es tu imán?, ¿cuál es tu *qibla* (dirección para la oración, es decir, la Meca)?»[66]. Las respuestas debidas, como ya podrá imaginar el lector, son obvias. Según G. Jonker, el infierno personal que sufrirá el pecador en la tumba consiste en que el cadáver será golpeado y hecho pedazos por el ataque de un arrollo de pequeños animales como gusanos o escarabajos, mientras la versión del paraíso para los justos será una especie de ventana que se abrirá en el lado derecho de la tumba por la que entrarán aires refrescantes sobre la cabeza, dejándole dormir en paz[67].

Fase 4ª. Renacimiento: El método de renacimiento de cada ser humano es tan simple como el renacimiento de una planta a partir de sus propias semillas. A la primera llamada de trompeta del ángel Israafeel cada semilla debe reorganizarse y prepararse para la germinación. Y el alma vuelve del Isthmus donde se encontraba para unirse a su entidad biológica. A la segunda llamada, las semillas germinarán y producirán una persona que saldrá de su tumba en estado de shock:

> Se tocará la trompeta y se precipitarán de las sepulturas a su Señor. Dirán: «¡Ay de nosotros! ¿Quién nos ha despertado de nuestro lecho?..» (*Corán* 36, 51-52).

---

[65] Es tan vivido el relato que hace Sakr de la vida en la tumba que llegará a decir que el difunto es capaz de oír los pasos de los que abandonan su tumba; cf. p. 66.

[66] S.G.F. Brandon, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester (1963) 254; G. Jonker, «The many facets of Islam. Death, dying and disposal between orthodox rule and historical convention» en C.M. Parkes-P. Laungani-B. Young (eds.), *Death and Bereavement Across Cultures*, London-New York (1997)158, n. 2.

[67] G. Jonker, *op. cit.*, 159. Véase también, I.M. Lapidus, «The Meaning of Death in Islam» en H.M. Spiro-M.G. McCrea-L. Palmer (eds.), *Facing Death. Where Culture, Religion and Medicine Meet*, New Haven-London (1996)150.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

> Se tocará la trompeta y los que estén en los cielos y en la tierra caerán fulminados, excepto los que Dios quiera. Se tocará la trompeta otra vez y he aquí que se pondrán en pie, mirando (*Corán* 39, 68).

Fase 5ª. Día de la Asamblea: Cada persona es llevada a un lugar de la asamblea (*Corán* 18, 99), donde todos estarán esperando a la Corte de Alá, la Corte de Justicia, para que ésta decida sobre cada individuo. Cada uno será agrupado tras su líder, mentor o profeta. Será un día de agonía y ansiedad.

Fase 6ª. Día del Juicio: En él, cada uno será personalmente juzgado por Alá directamente, con absoluta justicia. Todo lo demás de este día ya se ha descrito anteriormente. Sólo resaltar la comparación que establece A.H. Sakr del Libro en el que se incluyen todos los actos e intenciones de cada uno con una cinta de vídeo donde se reproduce todo.

Fase 7ª, la vida en el Infierno, y Fase 8ª, la vida en el Paraíso resumen lo ya dicho por el *Corán* y que hemos visto con detalle.

Otros investigadores recientes del Islam, aunque no expresamente creyentes como era el caso de A.H. Sakr, interpretarán la resurrección como el retorno del alma al mundo divino al que pertenece. Así, entre otros, el ya mencionado varias veces en este capítulo I.M. Lapidus[68], quien parece no ceñirse a la literalidad del Corán, dice, empleando un lenguaje más propio de los místicos sufíes, que :

> La muerte, al liberar al espíritu, le permite una visión más verdadera de la realidad, una experiencia más pura del ser espiritual, una participación más directa en la realidad del ser divino. La muerte entonces adelanta el viaje del alma hacia la verdad. Pasando a través de las fases de la tumba y del castigo, entrando en el cielo, el alma puede alcanzar a ver y unirse con Dios[69].

Como se puede ver tras este rápido e incompleto repaso al pensamiento islámico[70], la idea de la supervivencia del hombre tras la muerte o la idea de inmortalidad, bien por influencia de las filosofías neoplatónica o aristotélica, bien por influencia de la mística, se ha centrado en muchas ocasiones en el alma como la depositaria de esa inmortalidad, dejando el cuerpo en un segundo plano y transformando el paraíso coránico, de rasgos físicos y corporales muy marcados, en la unión mística o intelectiva del alma con Dios. Concepción que ha podido cohabitar, y de hecho hoy día cohabita, con otras, posiblemente todavía dominantes, que han mantenido la resurrección

---

[68] I.M. LAPIDUS, *op. cit.*, 157-159.

[69] *Ibid.*, 158.

[70] Pueden verse las ideas de otros autores musulmanes, aunque sin agotar el tema, en H. CORBIN, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*, Madrid 1996.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

corporal siguiendo fielmente la revelación del *Corán*, el cual sigue siendo, lógicamente, el punto de referencia supremo para la fe islámica.

IV. **Costumbres funerarias**

El lamento por los muertos y las costumbres funerarias tienen también un papel especial en el Islam[71]. El término árabe *janaza* o *jinaza* se refiere tanto al cadáver como al féretro y también a los ritos funerarios. Es esencial que el cadáver sea lavado y enterrado lo más rápidamente posible, a ser posible el mismo día del fallecimiento, pero no antes de que hayan pasado ocho horas, y lo más tardar en veinticuatro horas[72]. La razón de esta premura es fundamentalmente higiénica, habida cuenta del clima, pero no cabe excluir que se pretendiera también con ella desalentar prácticas antiguas incompatibles con el Islam[73]. Sólo en el caso de los mártires el cuerpo no será lavado, pues se considera su sangre testimonio del martirio[74]. Así, por ejemplo, el mencionado al-Qartubi recoge otra hadit sobre las prerrogativas reservadas a los mártires, entre las cuales está la de no ser lavado ni amortajado: 1) su alma será recogida por Dios, no por el Ángel de la Muerte; 2) los mártires no serán lavados, pues no necesitan el agua de este mundo; 3) tampoco serán amortajados, sino enterrados con sus propias ropas; 4) no se dirá que están muertos[75]; 5) los profetas actuarán como intercesores el Día de la Resurrección, mientras que los mártires intercederán todos los días[76].

---

[71] Sobre estas prácticas véanse, C. BENNETT, «Islam» en J. HOLM-J. BOWKER (eds.), *Rites of Passage*, London-New York (1994)106-111; J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge (1996)183-186; A.H. SAKR, *op. cit.*, 61-65; I.M. LAPIDUS, *op. cit.*, 153-156; G. JONKER, *op. cit.*, 147-165.

[72] G. JONKER, *op. cit.*, 156. Esta prisa religiosa por un entierro rápido se puede ver mezclada con el interés político de unas largas honras fúnebres debidas a un monarca, como fue el caso del rey Hussein de Jordania, quien falleció oficialmente el 7 de Febrero de 1999, después de estar dos días clínicamente muerto pero con respiración asistida. La prensa no obvió esta dificultad; cf. diario *El Correo*, Bilbao, 7 de Febrero de 1999, p. 39. Lo mismo se puede decir del rey Hasán II de Marruecos, fallecido el 23 de Julio de 1999 y enterrado el 25 de Julio, dos días después. Su luto, sin embargo, sí fue el prescriptivo, cuarenta días. Se puede comprender que el dar tiempo a los dignatarios de todo el mundo a acudir a las exequias de estos monarcas condicionó que no se les pudiera enterrar el mismo día de su fallecimiento.

[73] Como señala P. BRANCA, *Los musulmanes*, Madrid (2004) 69.

[74] St. JOHN SIMPSON, «Death and Burial in the Late Islamic Near East: Some Insights from Archaeology and Ethnography», en St. CAMPBELL-A. GREEN (eds.), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, Oxford (1995)241.

[75] Cf. *Corán* 2, 154; 3, 169.

[76] Cf. M. PEMELAS, «Introducción a la doctrina malakí sobre el martirio» en M. FIERRO (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en Al-Andalus*, Madrid (2004) 451-475.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Volviendo a las costumbres ordinarias aplicadas a cualquier musulmán, el cadáver debe ser respetado porque ha de ser devuelto en el Día de la Resurrección (*yaum alQiyama*), por lo que no se recomienda el embalsamamiento ni la autopsia, si no son estrictamente necesarios, y se prohibe la cremación[77]. Los encargados de lavar el cadáver, bien profesionales a sueldo o bien familiares cercanos, se lavarán ellos mismos tres veces antes de realizar su tarea. El agua se mezclará con perfumes no alcohólicos[78]. El cadáver será lavado por hombres si se trata de un varón y por mujeres si se trata de una mujer, cuyo cabello será trenzado y colocado a su espalda[79]. Jamás se expondrá la desnudez del cadáver por entero, sino que se lavará por partes para proteger su vergüenza. No se empleará agua demasiado fría, pues se cree que, a pesar de la certeza de que está muerto, queda algo de vida en el cadáver por la que puede sentir dolor o placer. Después, el cadáver será envuelto, de cabeza a los pies, en lino blanco de una longitud de 240 a 250 cm., por tres piezas si es hombre y por cinco piezas si es mujer[80], pero sin nudos que puedan obstruir la salida del alma[81]. El cadáver es colocado en una tabla plana, no se recomienda un ataúd a menos que sea necesario[82], en posición un poco escorada hacia la derecha, con los ojos encarando la Meca[83], los brazos extendidos a los lados del cuerpo y los pies apuntando al sur. Una piedra o un puñado de barro se usa para apoyar la cabeza. Los orificios del cuerpo generalmente se cierran para evitar las malas influencias; sólo las orejas se dejan abiertas para que el difunto pueda escuchar y responder a los ángeles que le visitarán e interrogarán[84].

Las tumbas múltiples sólo se permiten en tiempos de guerra o de epidemia, pero teniendo cuidado de enterrar en primer lugar a los más piadosos[85]. El entierro es tarea de hombres y a los niños no les es permitido participar de estos rituales, dejándolos al cuidado de vecinos. Durante el funeral el imán pregunta a los asistentes si el difunto era una buena o mala persona, a lo que todos responderán que «bueno» (sea cierto o no), y después se rezarán oraciones, en particular cuatro proclamas de la grandeza de Dios

---

[77] A.H. SAKR, *op. cit.*, 61; St. JOHN SIMPSON, *op. cit.*, 244, comenta que, como argumento contra la cremación, la tradición dice que el cadáver puede sentir dolor; G. JONKER, *op. cit.*, 152..

[78] A.H. SAKR, 63.

[79] C. BENNETT, «Islam» en HOLM-J. BOWKER (eds.), *Rites of Passage*, London-New York (1994) 108.

[80] A.H. SARK, 62.

[81] G. JONKER, 154.

[82] A.H. SAKR, 64; I.M. LAPIDUS, *op. cit.*, 154.

[83] También se recomienda esta práctica de orientar la mirada hacia la Meca cuando la persona está moribunda, a la vez que los que le acompañan leen la sura 36 del *Corán*; cf. A.H. SAKR, 60.

[84] St. JOHN SIMPSON, 244.

[85] *Ibid.*, 242.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

(llamadas *takbirs*), y, al menos, se recitará del *Corán* la sura 6. El llanto no debe ser excesivo, ya que puede alterar el descanso de los muertos en su tumba, lo que no impide que en algunos lugares, especialmente por parte de las mujeres, se muestren claras señales de duelo público. Según zonas, el luto y alguno de estos rituales pueden variar. Las mujeres del norte de África usan el color blanco para el luto; las del medio este, el negro, y las turcas usan colores apagados[86]. La viuda deberá esperar un tiempo, denominado *'iddah*, de cuatro meses y diez días antes de que pueda volverse a casar. Si ella estaba embarazada de su marido en el momento de su fallecimiento, deberá esperar a dar a luz y a purificarse del parto[87]. El *Corán* también legisla en esta línea sobre las viudas:

> Las viudas que dejéis deben esperar cuatro meses y diez días; pasado ese tiempo, no seréis ya responsables de lo que ellas dispongan de sí mismas conforme al uso. Dios está bien informado de lo que hacéis (*Corán* 2, 234; cf. 2, 235).

> Los que de vosotros mueran dejando esposas deberían testar en favor de ellas para su mantenimiento durante un año sin echarlas[del domicilio conyugal]. Y si ellas se van, no se os reprochará lo que ellas hagan honradamente respecto a su persona. Dios es poderoso, sabio (*Corán* 2, 240)[88].

Al tercer, séptimo y cuadragésimo días del fallecimiento, los hombres se reúnen en la mezquita y las mujeres preparan en sus casas determinadas comidas para las visitas que vienen a la casa a rezar por el difunto. En esos días se leerá la historia del nacimiento del Profeta[89], o incluso a veces el *Corán* entero[90]. Algunos, pensando en el interrogatorio que tendrá lugar en la tumba por parte de los dos ángeles, la visitarán al segundo día del entierro, o durante siete días seguidos, para rezar por el difunto, por sus pecados y para testimoniar a su favor[91]. También es creencia que cuando muere un hombre considerado santo éste es capaz de bendecir desde su tumba o de interceder ante Dios y obrar milagros, y la tierra circundante a la misma, considerada como depositaria de presencia divina, es usada para usos medicinales o comprada para enterrar en ella a los muertos, como ocurre en

---

[86] G. JONKER, 160.

[87] A.H. SAKR, 65.

[88] J. CORTÉS, *El Corán*, Barcelona (1992) 114, n. 240, comenta de esta aleya: «La viuda árabe preislámica debía observar un retiro de un año. Esta aleya fue abrogada por la aleya 234».

[89] G. JONKER, 160.

[90] A.H. SAKR, 65.

[91] *Ibid.*, 65.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

cementerios de Estambul, Argel o Marraqués[92]. En el primer aniversario se colocará una piedra en el lugar de la tumba.

Un descanso en la tumba que, lógicamente, supone un tránsito entre la muerte y el Día de la Resurrección, pero para el que el Islam no parece requerir ningún ritual (recuérdese, por ejemplo, el *Libro tibetano de los muertos*). La preparación para la muerte no es tampoco ritual, como se ha visto. Sólo a través del cumplimiento de los deberes islámicos es como puede el musulmán acercarse a la muerte sin tener miedo.

V. **Conclusiones**

Con respecto al Islam y a su concepción de la muerte y el más allá, pueden extraerse las siguientes y principales conclusiones:

1. La antropología de la que participa el *Corán* es muy similar a la semita y en particular a la judía, para la que el cuerpo adquiere un relieve muy especial, no concibiéndose al ser humano carente de éste, ni antes ni después de la muerte.
2. Siguiendo el modelo judeocristiano, la muerte es concebida como consecuencia del pecado adámico original, aunque no aparece directamente como castigo y lleva consigo acompañada la promesa de la resurrección.
3. Esta promesa de la resurrección del hombre entero, cuerpo incluido, parece extraña al mundo árabe preislámico, lo que originó que no fuera aceptada fácilmente, por lo que el *Corán* se vio obligado a defenderla en base a argumentos como la omnipotencia del Dios creador, la misma naturaleza capaz de sacar vida del desierto y vida humana a partir del semen, y el argumento de revelación.
4. La resurrección se producirá el Día del Juicio. Hasta entonces, hay un período intermedio entre el momento de la muerte y la resurrección en el que el cadáver permanece, según la tradición coránica, en un estado de soñolencia y sin capacidad de retorno al mundo. Sin embargo, la tradición posterior desarrollará ampliamente este estado intermedio y concebirá el cadáver con un mínimo de vida que le permita responder a las preguntas de los dos ángeles y sentir el placer o dolor de un Paraíso o Infierno adelantados en la tumba. En este estado, el alma puede aparecer separada del cuerpo al que de vez en cuando retorna hasta el Día del Juicio en el que se unirán para la resurrección. Se trataría, por lo tanto, para la tradición de

[92] I.M. LAPIDUS, 156; G. JONKER, 159-160.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

dos tipos de escatología: una individual y temporal en la tumba, y otra colectiva y definitiva tras la resurrección final y el juicio.

5. El juicio es concebido con tintes apocalípticos y tras una resurrección de todos los muertos. En dicho juicio se leen todas las obras realizadas en vida y apuntadas por los ángeles en un libro *ex profeso*. Una característica de este juicio es que nadie podrá interceder por nadie y sólo la voluntad y misericordia de Dios podría cambiar el juicio condenatorio de algunos. Pero esto sería algo excepcional, pues el juicio es justo e invariable para todos. No falta alguna alusión al puente como elemento de juicio, reminiscencia de la antigua religión irania. Los que han sido fieles a las creencias y doctrinas éticas del *Corán* tendrán como premio eterno un Paraíso concebido en algún lugar del universo creado y caracterizado por ser un lugar de disfrute donde todos los placeres corporales (bebida, comida y sexo) son satisfechos. Por el contrario, para los impíos, su castigo eterno es el Infierno o gehenna, concebido como un lugar de sufrimiento con alimentos y bebidas ardientes y pútridas, una reminiscencia del antiguo inframundo mesopotámico.
6. No obstante esta visión coránica de una resurrección y Paraíso muy físicos, la tradición posterior debió tener dificultades de aceptarla o hacerla inteligible, por lo que se sirvió de modelos fílosóficos y místicos que transformaron radicalmente las esperanzas escatológicas del *Corán*. La mística sufí y la filosofía islámica o *fálsafa*, en gran parte influidas de neoplatonismo, propugnaron la inmortalidad del alma como elemento llamado a la fusión o unión mística con Dios, en detrimento de un cuerpo desvalorizado y que no va a resucitar. Sin embargo, ésta no será la concepción dominante ni única en el Islam, para el que el *Corán* seguirá siendo su máximo referente.
7. Finalmente, las prácticas mortuorias, con variantes según zonas, se caracterizan por una serie de prácticas que combinan el respeto por el *Corán* con el respeto por la tradición. Por ello, el cuidado del cuerpo se hace importante, desde su lavado hasta su enterramiento lo más rápido posible y en el mismo día. La práctica de la incineración, salvo excepciones, queda prohibida dada la creencia de la resurrección corporal. Generalmente domina la sobriedad en el entierro y en el duelo, con el fin de no alterar el descanso del muerto. Las oraciones y la lectura del *Corán* se combinan en un intento de interceder o defender la justicia del difunto ante los ángeles que le interrogarán en la tumba.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

A modo de conclusión

Llega el momento de despedirme del lector. No es mi intención ahora la de presentar una serie de conclusiones que resuman todo lo visto a lo largo de este libro. Creo que ya es suficiente con las que han ido apareciendo al final de cada capítulo. Intentar realizar una difícil síntesis de todas ellas no haría justicia a toda la riqueza, diversidad y pluralidad de concepciones que las diversas religiones nos han ido mostrando a lo largo de la Historia de la Humanidad. Por eso prefiero dejar el libro abierto, para que el lector saque las conclusiones propias que él crea pertinentes; conclusiones que quizá él mismo modifique tras una nueva lectura del mismo.

Pero sí creo que es justo admitir que las religiones, o lo que es lo mismo, la Humanidad cuando ha intentado encontrar un sentido trascendente a toda la realidad, han afrontado con valentía el misterio de la muerte y no lo han orillado como lo hace, generalmente y de muchas maneras escapistas, el hombre de hoy. Y no ha sido tarea fácil, ni tampoco placentera. Quien piensa que las religiones se han limitado a fantasear sobre la vida después de la muerte, imaginando una realidad idílica y paradisíaca, se equivoca.

Muchas de ellas han sugerido un destino *post mortem* sombrío, en el que lo que queda del ser humano se desvanece en un estado de inconsciencia nada envidiable, y que hacía a los vivos decir que más vale vida de perros que muerte de reyes (pensemos en Mesopotamia, los antiguos *Vedas*, la Grecia homérica y el Israel anterior al siglo III a.C.). Nada o poco sabemos de lo que el hombre prehistórico, y en particular del Paleolítico, pensaba sobre la muerte. Los enterramientos hallados acompañados de ajuar funerario son susceptibles de muchas interpretaciones. Más datos nos

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

ofrece el hombre del Neolítico, estrechamente vinculado a la fertilidad de la tierra, de la mujer y del ganado, lo que le llevó a divinizar su carácter procreador. Muy posiblemente encontremos estrechamente unidos a los ciclos naturales de regeneración (solar y vegetal) los primeros vestigios claros de creencia en algún tipo de supervivencia *post mortem* aplicada al ser humano (además de las culturas neolíticas, antiguos *Vedas*, antiguo Egipto, cultos mistéricos griegos y las grandes culturas precolombinas).

Incluso para aquellas religiones o tradiciones religiosas que esperaban algo mejor (el *Duat* egipcio; la unión con *Brahma* hindú; el *Nirvana* budista; las *Islas de los Bienaventurados* griegas; la transformación del Universo del *Avesta*; el *Reino de Dios* escatológico y definitivo del judaísmo y cristianismo; el *Paraíso* coránico; el *Tlalocan* azteca), la forma de conseguirlo a veces era muy exigente: altas dosis de autosacrificio o necesidad de conocimiento (*Upanishads*) que pueden conducir a sucesivas reencarnaciones (Hinduismo y Budismo); elevada exigencia moral llegando en algunos casos, dependiendo de circunstancias dramáticas, al martirio (*Daniel, 2 Macabeos*, *Evangelio de Mateo*, *Apocalipsis*); fidelidad estricta a unos ritos (brahmanismo y cultos mistéricos griegos); un camino lleno de dificultades (trampas y seres monstruosos que dificultan la entrada al paraíso y pueden provocar la «segunda muerte», como los *Textos de los Sarcófagos* egipcios; lugares equivocados que hay que evitar, *láminas órficas*; visiones monstruosas y engañosas fruto de nuestra proyección mental, *Libro tibetano de los Muertos*). Y no olvidemos el juicio escatológico de la divinidad (*Libro egipcio de los Muertos*; los *Gâthâs* de Zarathustra; escatologías judía, cristiana e islámica), bien sobre el individuo o sobre el cosmos (el cual en las escatologías zoroástrica, judía y cristiana está llamado a una renovación o transformación plenas), que implica la posibilidad de una condenación y sufrimiento eternos en lugares infernales que reciben diversas denominaciones (*Mansión Tenebrosa*, *País sin retorno*, en Mesopotamia; *Mansión de la Mentira*, en los *Gâthâs*; *Hades*, *Tártaro*, en Grecia; *gehenna* e *Infierno* en el judaísmo, cristianismo e Islam; *Xibalbá*, entre los mayas; *Mictlan*, entre los aztecas).

Y hablando de divinidades, éstas parece que han sido más de una vez caprichosas. En Mesopotamia crearon al hombre deliberadamente mortal, para evitar su rivalidad y hacer de él un mero sirviente que les permitiera descansar. En el antiguo Egipto, más clasistas, sólo privilegiaban al faraón con la inmortalidad y divinización (*Textos de las Pirámides*), mientras que los demás mortales, primero los nobles y mucho más tarde todo el pueblo, tuvieron que esperar al Imperio Medio para que la inmortalidad alcanzara a todos. En la Grecia homérica, los dioses se encaprichaban con algunos mortales, no necesariamente por sus virtudes morales o religiosas, y los «arrebataban» para sí, librándolos de esta manera, a veces sólo tem-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

poralmente, de la muerte. Algo parecido les sucedió a Henoc y Elías en el antiguo Israel, aunque sus virtudes quedaron fuera de toda duda. En el Budismo, la ausencia, o al menos no mención, de una divinidad suprema y absoluta obliga al hombre a ser el protagonista único de su propia liberación; esfuerzo quizá desmesurado y que mitiga la corriente Mahayana con la colaboración altruista y solidaria de los *bodhisatvas*. En el Cristianismo, por el contrario, la salvación y garantía de resurrección las otorga un hombre torturado y crucificado, resucitado y exaltado por el mismo Dios de Israel defensor de la justa retribución; retribución que a partir del siglo III a.C. alcanzó, ante la evidencia de su no siempre cumplimiento en vida, dimensiones trascendentes. Sin olvidar las divinidades vinculadas a los ciclos naturales que, lo mismo que éstos morían para volver a renacer, exigían el sacrificio de seres humanos asociados, voluntaria o forzosamente, a ellas por el sacrificio (antiguas culturas del Neolítico europeo; mayas, aztecas e incas).

Los vivos, por supuesto, no han quedado ausentes del proceso de la muerte. Más aún, son casi siempre los protagonistas principales. Inhumar, incinerar, momificar, exponer al cadáver en las «torres del silencio» y honrar al difunto, han sido tareas que sólo podían llevar a cabo los vivos, fundamentalmente los parientes más cercanos del fallecido. Y todo ello implicaba, e implica aún hoy día, unas consecuencias sociales y económicas con el fin de mantener el estatus del difunto o de heredarlo, de facilitarle su paso al mundo de los antepasados, o simplemente de evitar que su «espíritu» moleste a los vivos, todo ello a través de determinados rituales establecidos socialmente. Incluso, a través del culto a los héroes en sus diversas variantes, los muertos han «servido» políticamente para mantener o proteger la *polis* griega o la *civitas* romana, o para perpetuar dinastías de poder divinizado en casi todas las culturas. Los vivos podían orientar a los difuntos en su difícil viaje al más allá mediante libros guía (*Textos de las Pirámides, de los Sarcófagos*, *Libro egipcio de los Muertos*, *láminas órficas*, *Bardo Thodol* tibetano y *Popol Vuh* maya), e incluso podían esperar de los muertos algún tipo de ayuda o información valiosa (a través de las prácticas nigrománticas, fundamentalmente, sin olvidar las cartas a los difuntos de los Imperios Antiguo y Medio egipcios). Los temores a un juicio estricto que pudiera condenarlos, ha condicionado también la vida de los vivos, de manera que tenían que cumplir una serie de requisitos morales, doctrinales o cultuales para garantizarse un destino *post mortem* libre de los horrores del infierno. Lo mismo se puede decir de la preocupación por la impureza religiosa causada por el contacto con un cadáver y el consecuente ritualismo de purificación (*Vendidad-Sadé* persa y algunas tradiciones judías).

En otro orden de cosas, el dilema se ha planteado, y se sigue planteando, respecto a cuál es la dimensión del ser humano que perdura tras la

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

muerte. ¿Sólo el «yo espiritual», el *âtman* hindú o individuación de *Brahma*, lo divino Absoluto, en el hombre; o el alma preexistentente, inmortal y de origen divino que debe liberarse del cuerpo- cárcel, según el más puro platonismo? ¿O también el cuerpo, como parte esencial del ser humano, necesita ser «rescatado»? Para los egipcios, mantener el cuerpo lo más fielmente posible a su realidad terrenal era fundamental (de ahí la práctica de la momificación). El *Avesta* de Zarathustra defiende la recreación del cuerpo. El Judaísmo palestiniense defiende una antropología unitaria que reclama la resurrección del cuerpo (*Daniel*, *2 Macabeos*), mientras la literatura apocalíptica intertestamentaria asume a veces una antropología helénica dualista que defiende la inmortalidad del alma (también *Sabiduría*, aunque de manera mitigada al subrayar que esa inmortalidad es don de Dios) y rechaza la resurrección del cuerpo, o cuando menos la pospone en un segundo momento. Las fuentes originarias del Cristianismo postulan también una antropología unitaria, aunque no faltan los matices: *Mateo* espera al final de los tiempos para que se produzca la reunificación del cuerpo y el alma, mientras *Lucas* admite una retribución *post mortem* inmediata que se supone afecta al alma. Pablo pasa de defender una resurrección corporal de todo el ser a postular un cuerpo glorioso celestial que espera ser habitado por su alma. El *Corán* defenderá una resurrección física real del cuerpo, aunque la filosofía islámica posterior, influenciada de neoplatonismo, la rechazará para asumir la inmortalidad del alma. Como vemos, no parece ser un tema definitivamente zanjado.

Además, casi todas las tradiciones religiosas han tenido, eso sí, minoritariamente, individuos contestatarios que han puesto en crisis o simplemente han rehusado aceptar las creencias *post mortem* que aquéllas ofrecían. El *Canto del Arpista* en Egipto, Luciano de Samosata y el pensamiento epicúreo, por mencionar sólo algunos de la cultura grecorromana, y algunas tradiciones mexicas, de manera pesimista unas y con fina ironía otros, han rehusado aceptar que hubiera nada después de la muerte. Sin olvidar a *Job* y *Qohélet* en la tradición judía, que partiendo del convencimiento de que nada espera al hombre tras la muerte y de una realidad cotidiana muchas veces injusta, cuestionan radicalmente la doctrina tradicional de la retribución.

En definitiva, el misterio de la muerte sigue, y seguirá siendo, abierto para el hombre, porque, aunque algunas religiones hayan creído encontrar el sentido último de la vida, no por ello los seres humanos que dicen profesar esas religiones dejarán de temer, de una manera u otra, ese momento crucial en el que sus vidas físicas se extingan y en el que se encaren, definitivamente y esta vez de verdad, con su auténtico destino, cualquiera que sea.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Fuentes de las ilustraciones

Imagen 1: Recreación hipotética de un ritual funerario en la Sima de los Huesos, Atapuerca. Fuente: http://cvc.cervantes.es/ACTCULT/atapuerca/expo/homoheidel/homoheidel_23.htm. Fecha: 12-6-2007.

Imagen 2: Escena del Pozo (cueva de Lascaux). Fuente: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9e/Lascaux-puits.jpg. Fecha: 12-6-2007.

Imagen 3: Diosa parturienta de Chatal Hüyük. Fuente: http://www.pepe-rodriguez.com/Dios_mujer/Diosa_Parturienta_ar.jpg. Fecha: 13-6-2007.

Imagen 4: Buitre junto a cadáveres (Chatal Hüyük).
Fuente: http://es.geocities.com/culturaarcaica/anatolia.html. Fecha: 1-6-2007.

Imagen 5: Figurillas de terracota con gran triángulo púbico del ajuar funerario de una inhumación del Cucuteni Tardío (Tripolye). Fuente: M. Gimbutas, *Diosas y dioses de la Vieja Europa (6500-3500 a. C.)*, Istmo, Madrid (1991) 186.

Imagen 6: Recreación moderna de la ceremonia del ***kispum***. Fuente: http://ariadna.elmundo.es/buscador/buscador.html?q=kispum&sa=+Buscar+&num=10&searchselector=0. Fecha: 14-6-2007.

Imagen 7: Ritual de la «apertura de la boca».
Fuente: http://www.inicia.es/de/tele/momificacion.html. Fecha: 14-6-2007.

Imagen 8: Imagen del *ba* revoloteando dentro de su tumba.
Fuente: http://www.osirisnet.net/tombes/artisans/khabekhnet2/s_khabekhnet2.htm#.
Fecha: 14-6-2007.

Imagen 9: Escena de pesaje del corazón del Libro de los Muertos (papiro Ani). Fuente: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/75/Egypt_dauingevekten. jpg.
Fecha: 14-6-2007.

Imagen 10: Escena del juicio a los muertos del conjuro 125 del Libro de los Muertos.
Fuente: http://www.crystalinks.com/egyptafterlife.html.
Fecha: 14-6-2007.

Imagen 11: La *psique* en forma de *eidolon*. Fuente: http://webpages.ull.es/users/fradive/mastertanatologia2004/master2005.html. Fecha: 29-11-2006.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 12: Hypnos y Thanatos, con ropas de hoplita, portan el cadáver de Sarpedón en presencia de Hermes (Metropolitan Museum of Art, New York). Fuente: http://www.mlahanas.de/Greeks/images/Thanatos.jpg. Fecha: 14-6-2007.

Imagen 13: Láminas órficas de Pelina (Tesalia) de finales del siglo IV a.C. o comienzos del III a.C. Fuente: http://webpages.ull.es/users/fradive/mastertanatologia2004/master2005.html. Fecha: 29-11-2006.

Imagen 14: Lécito con escena de *prothesis*. Londres D62. Fuente: http://webpages.ull.es/users/fradive/mastertanatologia2004/master2005.html. Fecha: 29-11-2006.

Imagen 15: Hypnos y Thanatos, sin ropas de hoplita, transportan a una difunta ante Hermes mientras Caronte aguarda para embarcarla hacia el más allá (Atenas, Museo Nacional 1830). Fuente: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01260529109030500770035/p0000003.htm. Fecha: 14-6-2007.

Imagen 16: Representación de Ahura Mazda según un relieve de Persépolis. Fuente: http://www.livius.org/a/1/iran/faravahar.jpg. Fecha: 15-6-2007.

Imagen 17: Una «torre del silencio» a unos 15 kms de la ciudad de Yazd (Irán). Fuente: http://www2.irna.ir/occasion/turismo-en-iran/ostan/Yazd/yazd_Atractivos.htm. Fecha: 15-6-2007.

Imagen 18: Paso del puente Chinvat y pesaje de las almas según un manuscrito parsi. Fuente: http://webpages.ull.es/users/fradive/mastertanatologia2004/master2005.html. Fecha: 29-11-2006.

Imagen 19: Hunahpu. Fuente: http://www.geocities.com/Athens/Delphi/2518/hunapu.jpg. Fecha: 16-6-2007.

Imagen 20: Mictlantecuhtli, Señor del Mictlan (Códice Borbónico 10). Fuente: http://archaeology.asu.edu/tm/Media/fig23z.jpg. Fecha: 15-7-2007.

Imagen 21: Momia inca de niño hallada en el Aconcagua. Fuente: http://www.revista.serindigena.org/noticias/wp-content/photos/plomo_1.jpg. Fecha: 23-7-2007.

Imagen 22: Yama y Yami, Tíbet, siglo XV d.C. (Museo Patan). Fuente: http://www.asianart.com/patan-museum/e13.html. Fecha: 15-6-2007.

Imagen 23: Krishna y Arjuna. Fuente: http://www.atmajyoti.org/images/krishna_arjuna_2.jpg. Fecha: 15-6-2007.

Imagen 24: Cremación en el siglo XXI junto al río Ganges. Fuente: http://www.anthroarcheart.org/grfx/n23f.JPG. Fecha: 15-6-2007.

Imagen 25: Aghori bebiendo de un cráneo. Fuente: http://www.asianart.com/exhibitions/sadhus/5.html. Fecha: 15-7-2007.

Imagen 26: Buda alcanza el Paranirvana a su muerte (escuela de Gandhara). Fuente: http://www.answers.com/topic/paranirvana-jpg. Fecha: 15-6-2007.

Imagen 27: El camino del Nirvana (escuela de pintura Thangka). Fuente: http://www2.bremen.de/info/nepal/Gallery-3/Misc/12-31/nirvana-1.htm. Fecha: 15-6-2007.

Imagen 28: El Bello Bodhisattva (pintura de la Cueva 1 de Ajanta, siglo VII d.C.). Fuente: http://cla.calpoly.edu/~jwetzel/India/slides/slides-jpg/BeautifulBodhisattva.jpg. Fecha: 15-6-2007.

Imagen 29: Detalle de El último juicio (escuela de pintura Thangka). Fuente: http://www.metahistory.org/images/Heruka2.jpg. Fecha: 15-6-2007.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

Imagen 30: Fragmento de hueso oracular con caracteres (Período Shang). Fuente: http://faculty.sxu.edu/~bathgate/gallery/shang/ob08.gif. Fecha: 15-6-2007.

Imagen 31: Enterramiento de carro, hombre y caballos en Anyang (Período Shang). Fuente: http://faculty.sxu.edu/~bathgate/gallery/shang/Burial.jpg. Fecha: 15-6-2007.

Imagen 32: Verso 5 del capítulo 2 del *Luen-Yu*: «(...) Confucio dijo: Hay que servir a los padres durante su vida, de acuerdo con los ritos. Cuando mueran, hay que enterrarlos de acuerdo con los ritos y ofrecerles sacrificios de acuerdo con los ritos». Fuente: http://www.confucius.org/lunyu/sd0205.htm. Fecha: 15-6-2007.

Imagen 33: Representación del mundo y el shêol según el antiguo Israel. Fuente: J.-P. Bagot- J.-C. Dubs, *Para leer la Biblia,* Verbo Divino, Estella (1988) 46.

Imagen 34: Tumba de una familia judía en Hierápolis (período romano). Fuente: http://www.philipharland.com/Blog/uploaded_images/HierapolisGlykon.jpg. Fecha: 18-6-2007.

Imagen 35: Cementerio de Qumrán. Fuente: http://faculty.bbc.edu/ggromacki/deadseascrolls/images/cemetary2.jpg. Fecha: 18-6-2007.

Imagen 36: Calvario de Veleia (Álava, España) ¿El Calvario más antiguo del mundo, siglo III d.C.? Fuente: http://static.flickr.com/29/163810296_81e52f63d7_b.jpg. Fecha: 18-6-2007.

Imagen 37: El Árbol de la Muerte y de la Vida (Misal de Salzburgo, 1481). Fuente: http://campus.udayton.edu/mary/images2/neweve1.jpg. Fecha: 18-6-2007.

Imagen 38: Detalle de los «Comentarios del Apocalipsis» del Beato de Liébana (siglo VIII d.C.). Fuente: http://www.albalista.com/historiaapolalipsis.jpg. Fecha: 18-6-2007.

Imagen 39: Detalle de la obra del artista Mohammad Modabber titulada «The Day of the Last Judgment» (1897). Fuente: http://zombietime.com/mohammed_image_archive/islamic_mo_face_hidden/lastjudgment30D.jpg. Fecha: 1-6-2007.

Imagen 40: Mahoma entronizado en el Cielo y atendido por ángeles (obra persa de fecha desconocida). Fuente: http://nordish.net/mohammed_image_archive/islamic_mo_face_hidden/prorok2.jpg. Fecha: 18-6-2007.

Imagen 41: Mahoma y el ángel Gabriel hablan con Abrahán en el Paraíso (Persia, s. XV d.C.). Fuente: http://www.zombietime.com/mohammed_image_archive/islamic_mo_full/minbar.jpg. Fecha: 18-6-2007.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Bibliografía

I. **Ediciones y traducciones de fuentes**[1]

Egipto y Mesopotamia

FAULKNER, R.O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 3 vols., Oxford University Press, Oxford-London 1969.

—, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vols., Ars & Phillips, Waeminster 1994.

LARA PEINADO, F., *Poema de Gilgamesh*, Editora Nacional, Madrid 1980.

—, *Mitos sumerios y acadios*, Editora Nacional, Madrid 1984.

—, *El Egipto faraónico*, Colección «La Historia en sus textos», Ediciones Istmo, S.A., Madrid 1991.

LEPROHON., R. J. (ED.), *N. C. TRUDWICK. Texts from the Pyramid Age*, Brill, Leiden-Boston 2005.

LIBRO EGIPCIO DE LOS MUERTOS, *Salida del Alma hacia la Luz del Día. Libro egipcio de los Muertos*, traducción de A. Laurent, Ediciones Adiax, Barcelona 1981.

MANUELIAN, P. DER (ED.)., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Translated with an Introduction and Notes by James P. Allen*, Brill, Leiden-Boston 2005.

PRITCHARD, J.B.(ED.), *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Garriga, Barcelona 1966.

[1] Aunque se han consultado más fuentes, las cuales también se mencionan en las notas a pie de página, sólo se consignan aquí las ediciones y traducciones de las que se ha incluido algún texto en este libro.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

APULEYO, *Las metamorfosis o el asno de oro*, traducción de S. Segura, Universidad de Deusto, Bilbao 1992.
ARISTÓFANES, *Las Ranas*, traducción y notas de J. García López, Universidad de Murcia, Murcia 1993.
CICERÓN, *Las Leyes*, traducción de A. D'Ors, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970.
DEMÓSTENES, *Discursos privados*, vol. I, traducción y notas de J.M. Colubi, Editorial Gredos, Madrid 1983.
DIÓGENES LAERCIO, *Lives of Eminent Philosophers*, traducción de R.D. Hicks, William Heinemann, 2 vols., London 1950.
EPICURO, *Carta a Menecio*, traducción de C. García. E. Costa, *La génesis de una moral utilitaria. Epicuro. Ética. Texto bilingüe*, Barcelona 1974.
ESQUILO, *Tragedias*, traducción y notas de B. Perea, Editorial Gredos, Madrid 1986.
EURÍPIDES, *Tragedias*, traducción de A. Medina- J.A. López, vol. I, Editorial Gredos, Madrid 1983.
HERÓDOTO, *Historia. Libros V-VI*, traducción y notas de C. Schrader, Editorial Gredos, Madrid 1981.
HESÍODO, *La Teogonía*, traducción de L. Segalá, Edicomunicación S.A., Barcelona 1995.
—, *Obras y fragmentos*, traducción y notas de A. Pérez- A. Martínez, Editorial Gredos, Madrid 1978.
HOMERO, *Ilíada*, traducción y notas de E. Crespo, Editorial Gredos, Madrid 1991.
—, *Odisea*, traducción y notas de J.M. Pabón, Editorial Gredos, Madrid 1982.
—, *Himnos homéricos. La «Batracomiomaquia»*, traducción y notas de A. Bernabé, Editorial Gredos, Madrid 1978.
LISIAS, *Discursos*, traducción y notas de J.L. Calvo, vol. I, Editorial Gredos, Madrid 1988.
LUCIANO DE SAMOSATA, *Diálogos*, Introducción, traducción y notas de J. Alsina, Planeta, Barcelona 1988.
—, *Obras*, traducción y notas de J.L. Navarro, 4 vols., Editorial Gredos, Madrid 1988-1992.
OVIDIO, *Fastos*, traducción y notas de B. Segura, Editorial Gredos, Madrid 1988.
PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, traducción de A. Tovar, 3 vols., Ediciones Orbis, S.A., Barcelona 1988.
PÍNDARO, *Odas triunfales*, Introducción, traducción y notas de J. Alsina, Planeta, Barcelona 1990.
—, *Odas y fragmentos*, traducción y notas de A. Ortega, Editorial Gredos, Madrid 1984.
PLATÓN, *Obras completas,* traducción de VV.AA., Aguilar, Madrid 1972.
PLUTARCO, *Vidas paralelas*, vol. II., traducción y notas de A. Pérez, Editorial Gredos, Madrid 1996.
POLIBIO, *Libros V-XVI*, traducción de M. Balasch, Editorial Gredos, Madrid 1981.
SÓFOCLES, *Tragedias. Antígona. Electra*, traducción de I. Errandonea, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1991.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, traducción y notas de J.J. Torres, vol. I., Editorial Gredos, Madrid 1990.

Persia

ARDESHIR BODE, D. F., *Songs of Zarathustra. The Gathas*, George Allen & Unwin LTD, London 1952.
BEHRAMGORE, M. A., *Zand-Akasih. Iranian or Greater Bundahishn*, Feeroze Madressa, Bombay 1956.
DARMESTETER, J., *Le Zend-Avesta*, 3 vols., Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1960.
EL AVESTA, edición de J.B. Bergua, Clásicos Bergua, Madrid 1992.
HOME, CH. F. (ED.), *The Sacred Books and Early Literature of the East, Volume VII: Ancient Persia*, Parke, Austin, & Lipscomb, New York 1917.
MOULTON, J.H., *Early Religious Poetry of Persia*, Cambridge University Press, Cambridge 1911.
PITHAWALLA, M.B., *Steps to Prophet Zoroaster with a Book of Daily Zoroastrian Prayers*, M.B. Pithawalla, Poona 1916.
WEST, E.W., *Sacred Books of East*, vol. 4, Oxford University Press, Oxford 1880.
—, *Sacred Books of East*, vol. 5, Oxford University Press, Oxford 1897.

Grandes culturas de América precolombina

ABREU, E., *Leyendas y consejas del antiguo Yucatán*, Fondo de Cultura Económica, México 1995.
ACOSTA, JOSÉ DE, *Historia natural y moral de las Indias*, edición de J. de Alcina, Historia 16, Madrid 1987.
ÁLVAREZ, BARTOLOMÉ, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, edición de M.ª del C. Martín- J.J.R. Villarías- F. del Pino, Ediciones Polifemo, Madrid 1998.
CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS, *Historia de las Indias*, edición de A. Millares, 3 vols., Fondo de Cultura Económica, México 1951.
CIEZA DE LEÓN, PEDRO, *Crónica del Perú*, edición de M. Ballesteros, Historia 16, Madrid 1984.
—, *Descubrimiento y conquista del Perú*, edición de C. Sáenz de Santa María, Historia 16, Madrid 1986.
CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER, *Historia antigua de México*, edición de M. Cuevas, Editorial Porrua, México 1991.
COBO, BERNABÉ, *Obras del padre Bernabé Cobo*, edición de F. Mateos, Biblioteca de Autores Españoles-Atlas, Madrid 1956.
CÓDICE AZOYÚ 1, edición y comentarios de C. Vega, Fondo de Cultura Económica, México 1991.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Códice Borgia, edición y comentarios de E. Seler, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1963.
Códice de Dresde, reproducción con comentario de J.E.S. Thompson, Fondo de Cultura Económica, México 1988.
Chumayel, *Chilam Balam*, edición de M. Rivera, Historia 16, Madrid 1986.
García, Gregorio, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, edición de Fr. Pease, Fondo de Cultura Económica, México 1981.
Gasca, Pedro de la, *Descripción del Perú,* Edición de J.M. Barnadas, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco 1998.
Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, edición de H. de León-Portilla, Historia 16, Madrid 1986.
Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de M. Rivera, Historia 16, Madrid 1985.
León-Portilla, M., *Cantos y crónicas del México antiguo*, Historia 16, Madrid 1986.
Mendieta, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, edición de F. Solano y Pérez-Loila, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1973.
Molina, Cristóbal de - Albornoz, Cristóbal de, *Fábulas y mitos de los incas*, edición de H. Urbano y P. Duviols, Historia 16, Madrid 1989.
Murúa, Martín de, *Historia general del Perú*, edición de M. Ballesteros, Historia 16, Madrid 1987.
Ondegardo, Polo de, *El mundo de los incas*, edición de L. González- A. Alonso, Historia 16, Madrid 1990.
Poma de Ayala, Felipe Guamán, *Nueva crónica y buen gobierno*, edición de J.V. Murra- R. Adorno- J.L. Urioste, 3 vols., Historia 16, Madrid 1987.
Popol Vuh, edición de C. Sáenz de Santa María, Historia 16, Madrid 1988.
Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de J.C. Temprano, 2 vols. Historia 16, Madrid 1990.
Varios, *Antigüedades del Perú*, edición de H. Urbano- A. Sánchez, Historia 16, Madrid 1992.
Vega, Garcilaso de la, *La Florida del Inca*, edición de S.L. Hilton, Historia 16, Madrid 1986.
Xerez, Francisco de, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, edición de C. Bravo, Historia 16, Madrid 1985.

Hinduismo

El Rig Veda Samhita, traducción y análisis de J.M. de Mora, Editorial Diana, México 1974.
Lois de Manou, traduites du sanscrit et accompagnées de notes explicatives par A. Loiseleur-Deslongchamps, Librairie Garnier Fréres, Paris 1939.
Los Upanishads, traducción de C. Vallcorba, Edicomunicación, Barcelona 1998.
Martín, C., *Bhagavad Gita. Con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid 1997.
—, *Gran Upanisad del Bosque [Brihadaranyaka Upanisad]. Con los comentarios advaita de Sankara*, Editorial Trotta, Madrid 2002.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

MASCARÓ, J.-CRESPO, R., *Los Upanishads*, Editorial Diana, México 1976.
MÜLLER, F.M (ED.), *The Sacred Books of the East. Hymns of Atharva-veda*, Motilal Banarsidass, Delhi-Patna-Varanasi 1964.
PALMA, D. DE, *Upanisads*, Siruela, Madrid 1995.
PANIKKAR, R., *The Vedic Experience Mantramañjari*, Darton, Longman & Todd, London 1977.
RAPHAEL, *Upanisads (Isa, Kaivalya, Sarvasara, Amrtabindu, Atharvasira)*, Edaf, Madrid 1993.
—, *Samkara. Vivekacudamani. La joya suprema del discernimiento*, Edaf, Madrid 1995.
VYASA, *Los Vedas*, edición de J.B. Bergua, Clásicos Bergua, Madrid 1988.
UPANISHADS, traducción y comentarios de P. Guirao (Brihadaranyaka U., Mundukya U., Katha U., Prasha U., Kena U., Shevestaka U., Mundaka U., Aitareya U., Taittiriya U., Isa U., Kaushitakia U., Chhandogya U.), Editora y Distribuidora Mexicana, México 1974.
—, traducción y notas de C. Vallcorba (Katha U., Mundaka U., Taittiriyaka U., Brihadaranyaka U., Svetasvatara U., Prasña U., Maitrayana Brahmana U.), Edicomunicación S.A., Barcelona 1998.

Budismo

DAVIDS, R., *The Book of the Kindred Sayings (Sanyutta-Nikaya)*, Luzac, London-Boston 1972.
DHAMMAPADA, versión de A. Blanco, *Dhammapada o las enseñanzas de Buda*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1998.
—, versión e introducción de Th. Cleary, *Buda. Dhammapada*, Debate Editorial, Barcelona 1999.
DRAGONETTI, C., «La muerte del hijo único de Kisâgotamî», *Revista de Estudios Budistas* 10 (1995-1996) 132-137.
EVANS-WENTZ, W.Y., *The Tibetan Book of the Dead*, Oxford University Press, London-Oxford-New York 1960.
GIMÉNEZ, M., *El Libro Tibetano de los Muertos (Bardo Thodol)*, Ediciones Obelisco, Barcelona-Buenos Aires 1994.
HAURIE, A., *Sutras de la Atención y del Diamante*, Edaf, Madrid 1993.
HORNER, I.B., *The Collection of the Middle Lenght Saying (Majjhma- Nikaya)*, Pali Text Society, London 1967.
NYANAPONIKA THERA, *Anguttara Nikaya. Discursos del Buda*, Kairós, Madrid-México 1999.
SAMBHAVA, P., *El Libro Tibetano de los Muertos*, Kairós, Barcelona 1994.
SOLÉ-LERIS, A.- VÉLEZ DE CEA, A. (traducción del pali, introducción y notas), *Majjhima Nikaya. Los Sermones Medios del Buddha*, Kairós, Barcelona 1999.
WOODMARD, F.L., *The Minor Anthologies of the Pali Canon. Part II. Udana and Itmttaka*, Geoffreg Cumberlege, London 1948.
—, *The Book of the Kindred Sayings (Sanyuta Nikaya)*, part. IV, Pali Text Society, Luzac & Company, LTD., London 1956.
—, *The Book of the Kindred Saying (Sanyutta-Nikaya)*, vol. III, Pali Text Society, London- Boston 1975.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

China

CHAN, W.-T., *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1969.
CONFUCIO, *Diálogos. Traducción de D. Leslie, Confucio*, Edaf, Madrid 1991.
CONFUCIO, *Analectas (versión y notas de Simon Leys)*, Edaf, Madrid 1998.
ELORDUY, *Dos grandes maestros del taoísmo*, Editora Nacional, Madrid 1977.
LAO ZI, *El Libro del Tao (traducción y notas Juan Ignacio Preciado)*, Ediciones Alfaguara, Madrid 1981.
PÉREZ ARROYO, J., *Confucio. Mencio. Los Cuatro Libros*, Editora Nacional, Madrid 1981.
Tao Te Ching. Texto chino de Wang Pi. Traducción de José ramón Álvarez, SAGA Ediciones, México 2004.
WILHELM, R., *I Ching. El Libro de las Mutaciones*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1999.
YUTANG, L., *Sabiduría china*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires 1945.
ZHUANG ZI, *Maestro Chuang Tsé (Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Ydoeta)*, Editorial Kairós, Barcelona 1996.

Judaísmo y Cristianismo

COUSIN, H., *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas*, Verbo Divino, Estella 1981.
DÍEZ MACHO, A.(DIR.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 5 vols., Ediciones Cristiandad, Madrid 1982.
ELLIGER, K.- RUDOLPH, W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984.
FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols., traducción de J.M. Triviño, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires 1975-1976.
FLAVIO JOSEFO, *Obras completas de Flavio Josefo*, 5 vols., traducción de L. Farré, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires 1961.
—, *La Guerra de los Judíos*, 2 vols., introducción, traducción y notas de J.M.ª. Nieto, Editorial Gredos, Madrid 1997 y 1999.
LA MISNÁ, edición de C. del Valle, Ediciones Sígueme, Salamanca 1997.
NESTLE, E.- ALAND, K., *Novum Testamentum Graece*, United Bible Societes, London 1969.
NUEVA BIBLIA DE JERUSALÉN, revisada y aumentada, Desclée De Brouwer, Bilbao 1998.
OLMO LETE, G. DEL, *Mitos y leyendas de Canaán*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981.
—, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Editorial Trotta-Edicions de la Universitat de Barcelona, Madrid-Barcelona 1998.
PRITCHARD, J.B., *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Ediciones Garriga, Barcelona 1966.
QUMRÁN, *Textos de Qumrán*, edición y traducción de F. García Martínez, Editorial Trotta, Madrid 1992.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

TALMUD DE BABILONIA, *El Talmud de Babilonia*, 17 vols., traducción de A.J. Weiss, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires 1968.

Islam

'ABD AL-MALIK B. HABID, *Kitab wasf al-Firdaws (La descripción del Paraíso)* (introducción, traducción y estudio de J.P. Monferrer Sala), Universidad de Granada, Granada 1997.

AL-FARABI, *El camino de la felicidad (Kitab al- tanbih 'alà sabil al- sa'ada). Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero*, Trotta, Madrid 2002.

AL-RAZI, *La conducta virtuosa del filósofo. Traducción, introducción y notas de Emilio Tornero*, Trotta, Madrid 2004.

EL CORÁN, edición, traducción y notas de J. Cortés, Editorial Herder, Barcelona 1992.

YAMAL OD-DIN RUMI, *El canto del derviche. Parábolas de la sabiduría sufí*, edición de L. Arena, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1997.

II. **Libros y artículos**

Introducción

ALBIAC, G., *La muerte. Metáforas, mitologías, símbolos*, Paidós, Barcelona- Buenos Aires- México 1996.

ALEMÁN ILLÁN, A., *Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII*, tesis doctoral de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Murcia, 1992.

ALFONSECA, M., «La cosmología, la otra vida y el argumento de la novela divina», *Religión y Cultura* 49 (2003) 681-698.

ARIÈS, P., *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid 1999.

ATWATER, P.M.H., *Retorno de la muerte. Más allá de la luz*, Martínez Roca, Barcelona 1995.

BARLEY, N., *Bailando sobre la tumba. Encuentros con la muerte*, Anagrama, Barcelona 2000.

BAYÉS, R., *Psicología del sufrimiento y de la muerte*, Martínez Roca, Barcelona 2001.

BLACKMORE, S.J., «Near-Death Experiences» en G. Stein (ed.), *Encyclopedia of the Paranormal*, Prometheus Books, New York (1996) 425-440.

BLANKE, O.- ORTIGUE, S.- LANDIS, TH.- SEECK, M., «Neuropsychology: Stimulating illusory own-body perceptions», *Nature* 419 (2002) 269-270.

BONETE PERALES, E., «Reflexión sobre la muerte en la filosofía española actual», *La Ciudad de Dios* 225 (2002) 903-986.

BOWKER, J., *Los significados de la muerte*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

BRANDON, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, Manchester 1963.
BREMER, J.M.- HOUT, TH.P.J. VAN DEN- PETERS, R.(EDS.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam University Press, Amsterdam 1994.
CABODEVILLA, I., *Vivir y morir conscientemente*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999.
—, *En vísperas del morir. Psicología, espiritualidad y crecimiento personal*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001.
CÁTEDRA, M., *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de Alzada*, Júcar Universidad, Barcelona 1988.
CLARK, D. (ED.), *The Sociology of Death: theory, culture, practice*, Blackwell Publishers/The Sociological Review, Oxford 1993.
COHN-SHERBOK, D.- LEWIS, CH. (EDS.), *Beyond Death. Theological and Philosophical Reflections on Life After Death*, Macmillan Press, London 1995.
COULIANO, I.P., *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*, Ediciones Paidós, Barcelona 1993.
DAVIES, D.J., *Death, Ritual and Belief*, Cassell, London-Washington 1997.
DAVIES, J., *Death, Burial and Rebirth in thr Religions of Antiquity*, Routledge, London-New York 1999.
DELISLE-LAPIERRE, I., *Vivir el morir. De la relación asistencial a los cuidados paliativos*, Ediciones Paulinas, Madrid 1986.
DIEZ DE VELASCO, F., *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Akal Ediciones, Madrid 2005.
FERNÁNDEZ, V.A., «Jugando con la muerte», *Religión y Cultura* 44 (1998)537-563.
FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., «La muerte humana y las teodiceas religiosas» en M. Álvarez Gómez (ed.), *Pluralidad y sentido de lo religioso*, Ediciones Universidad de Salamanca (2002) 221-269.
FISHER, J.M., *The Metaphysics of Death*, Stanford University Press, Stanford (California) 1993.
FLAMMARION, C., *La muerte y su misterio*, 3 vols., M. Aguilar Editor, Madrid 1921.
FRANKL, V., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la Psicoterapia*, Herder, Barcelona 1989.
GARCÍA-SABELL, D., *Paseo alrededor de la muerte*, Alianza Editorial, Madrid 1999.
GAVAIN, PH. (ED.)., *La muerte. Lo que dicen las religiones*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2004.
GENER, P., *La muerte y el diablo*, 2 vols., Editorial J.S., Barcelona 1978.
GNOLI, G.- VERNANT, J.-P. (DIRS.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences d l'Homme, Cambridge-Paris 1982.
GUREVICH, A., *Los orígenes del individualismo europeo*, Crítica- Grijalbo Mondadori, Barcelona 1997.
KASTENBAUM, R., *Entre la vida y la muerte*, Herder, Barcelona 1984.
—, *¿Hay vida después de la muerte?*, Ediciones Internacionales Futuro S.A., Madrid 1986.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

KÜBLER-ROSS, E., *La muerte y los moribundos*, Grijalbo, Barcelona 1975.
—, *La Rueda de la Vida*, Ediciones B, Barcelona 1997.
HENNEZEL, M. DE- LELOUP, J.-Y., *El arte de morir. Tradiciones religiosas y espiritualidad humanista frente a la muerte*, Helios, Barcelona 1998.
HINTON, J., *Experiencias sobre el morir*, Seix Barral, Barcelona 1996.
KELEMAN, S., *Vivir la propia muerte*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.
LARA RÓDENAS, M. J. DE, *La muerte barroca, ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el s. XVII*, Universidad de Huelva, Huelva 2000.
LAWTON, J., *The Dying. Patiens experiences of palliative cares*, Routledge, London- New York 2001.
LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris 2004.
LONGAKER, C., *Afrontar la muerte y encontrar esperanza*, Grijalbo Mondadori, México 1998.
MOODY, R.A., *Vida después de la vida*, Edaf, Madrid 1977.
—, *Reflexiones sobre «Vida después de la vida»*, Edaf, Madrid 1978.
—, *Más allá la luz*, Edaf, Madrid 1995.
—, *Más sobre «Vida después de la vida»*, Edaf, Madrid 1997.
MORIN, E., *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona 1999.
NULAND, S.B., *Cómo morimos*, Alianza Editorial, Madrid 1998.
ORTEGA, P., «Si el pensamiento de la muerte puede paralizar la vida. Las décadas prodigiosas», *Religión y Cultura* 49 (2003) 661-680.
OSIS, K.- HARALDSSON, E., *Lo que vieron... a la hora de la muerte. Resultados de la investigación sobre más de mil casos de supervivencia tras la muerte*, Herder, Edaf, Madrid 1981.
PARKES, C.M., *Death and Bereavement across Cultures*, Routledge, London 1997.
RADER, O. B., *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, Ediciones Siruela, Madrid 2006.
RODRÍGUEZ, F., *La idea de la muerte en la sociedad española actual*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1993.
RODRÍGUEZ, P., *Morir es nada. Cómo enfrentarse a la muerte y vivir con plenitud*, Ediciones B, Barcelona 2002.
RODRÍGUEZ BECERRA, S. (COORD.), *Religión y Cultura*, 2 vols., Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía- Fundación Machado, Sevilla 1999.
SCIACCA, M.F., *Muerte e inmortalidad. Nuevas perspectivas sobre dos problemas de resolución ineludible*, Biblioteca Universal Miracle, Barcelona 1962.
SCHUMÁCHER, B. N., *Confrontations avec la mort. La Philodophíe contemporaine et la question de la mort*, Cerf, Paris 2005.
SIRSAT, S. M.- PEREIRA, V., *Death. The Final Freedom*, Gujarat Satiiya Prabeash, Anand, India 1998.
SUBIRATS, E., *El alma y la muerte*, Anthropos. Editorial del Hombre, Barcelona 1983.
THOMAS, L.- V., *El cadáver: de la biología a la antropología*, Fondo de Cultura Económica, México 1989.
—, *La muerte. Una lectura cultural*, Piados, Barcelona 1991.
—, *Antropología de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

TOYNBEE, A.- KOESTLER, A. Y OTROS, *La vida después de la muerte*, Edhasa/Sudamericana, Barcelona 1978.
VICENTE, J., «Sobre la muerte y el morir», *Scripta Theologica* 22 (1990)113-143.
VIDAL, F.- ARMENDÁRIZ, L. M.- TORRES QUEIRUGA, A., *Escatología*, Cuadernos de Teología Deusto 27, Universidad de Deusto, Bilbao 2003.
WASS, H.-BERARDO, F. M.-NEIMEGER, R. A. (EDS.), *Dying. Facing the Facts*, Hemisphere Publishing Corporation, New York-Washington-Philadelphia-London 1988.

Capítulo I: El hombre prehistórico y la muerte

ABÉLANET, J., *Signes sans paroles. Cent siècles d'art rupestre en Europe occidentale*, Hachette, Paris 1986.
ACOSTA, P., *La pintura rupestre esquemática*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1968.
ALCÁZAR, J., *El Origen del Hombre. Historia evolutiva del «Homo Sapiens»*, Libros MC, Madrid 1986.
ALDHOUSE, M., *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age & Roman Europe*, Tempus, Charleston 2002.
ALONSO DEL REAL, C., *Nueva sociología de la prehistoria*, Pico Sacro, Santiago de Compostela 1977.
ALTUNA, J., «El Santuario de Ekain y sus Figuras Rupestres» en «Astintze 53-70», *El Mundo y el Hombre a la Luz de la Ciencia Actual. Ciclo de conferencias organizadas por la asociación Astintze*, BBK (sin fecha, aunque no anterior al 2002, ni lugar de edición) 95-111.
APELLÁNIZ, J.M.- CALVO, F., *La forma del arte paleolítico y la estadística*, Universidad de Deusto, Bilbao 1999.
ARRIBAS, A., *Lecciones de Prehistoria*, Editorial Teide, Barcelona 1985.
ARSUAGA, J.L.- GRACIA, A.- MARTÍNEZ, I.- LORENZO, C., «The Sima de los Huesos(Sierra de Atapuerca, Spain)» cranial evidence and the origin of Neandertals» en E. Carbonell- M. Vaquero, *The Last Neandertals. The Firts Anatomically Modern Humans*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona 1996.
ARSUAGA, J.L.- MARTÍNEZ, I., *La especie elegida*, Temas de Hoy, Madrid 2000.
AYALA, F.J., *Origen y evolución del hombre,* Alianza Editorial, Madrid 1986.
BARANDIARÁN, I.- MARTÍ, B.- RINCÓN, M.A. DEL- MAYA, J.L., *Prehistoria de la Península Ibérica*, Ariel, Barcelona 1988.
BELTRÁN, A., *El arte rupestre del Levante español*, Encuentro, Madrid 1982.
—, *Arte Prehistórico en la Península Ibérica*, Servei d' Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques, Diputaciò, Castellón 1998.
BERGOUNIOUX, F.M., *Religiones prehistóricas y primitivas*, Casal i Vall, Andorra 1960.
BINANT, P., *La prehistorie de la mort*, Errance, Paris 1991.
BRANDON, S.G.F., *Diccionario de religiones comparadas*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1975.
CANO, M. Y OTROS, *Prehistoria*, Nájera, Madrid 1987.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

CARBONELL, E. (COORD..), *Homínidos: las primeras ocupaciones de los continentes*, Fundación Atapuerca -Ariel, Barcelona 2005.
CARBONELL, E.- RODRÍGUEZ, X.P., «Atapuerca. Conociendo nuestros orígenes», *Historia* 287 (2000) 10-38.
CAUWE, N., *L´Héritage des chasseurs-cueilleurs dans le Nord-Ouest de l´Europe (10000-3000 avant notre ère)*, Editions Errance, Paris 2001.
CENCILLO, L., *Los mitos, sus mundos y su verdad*, BAC, Madrid 1998.
CHALUS, P., *El hombre y la religión. Del Paleolítico al primer milenio anterior a nuestra era*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México 1964.
CHAPMAN, R., «Ten Years After-Megaliths, Mortuary Practices, and the Territorial Model» en L.A. Beck (ed.), *Regional Approaches to Mortuary Analysis*, Plenum, New York 1995.
CLOTTES, J.- LEWIS-WILLIAMS, D., *Los chamanes de la prehistoria*, Ariel, Barcelona 2001.
DÍEZ DE VELASCO, F., *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*, Trotta, Madrid 1995.
DUHARD, J.P., *Réalisme de l'image masculine paléolithique*, Jérome Millon, Grenoble 1996.
ELIADE. M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I Cristiandad, Madrid (1978) 19-71, 131-156.
FREUD, S., «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte» (1915), traducción de L. López Ballesteros, *Freud. Obras completas*, vol. XI, Orbis, Buenos Aires (1988) 2101-2117.
GARCÍA HUERTA, R.- MORALES HERRÁS, J (COORDS.), *Arqueología funeraria: las necrópolis de incineración*, Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha, Cuenca 2001.
GARGETT, R.H., «On the evidence for Neandertal burial», *Current Anthropology* 30 (1989) 326-330.
GIMBUTAS, M., *Diosas y dioses de la vieja Europa(6500-3500 a.C.),* Istmo, Madrid 1991.
—, *El lenguaje de la diosa*, Dove, Madrid 1996.
GÓMEZ-TABANERA, J.M., *La caza en la Prehistoria*, Istmo, Madrid 1980.
—, «Prehistoria (mitos y creencias)» en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (dirs.), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao (1997) 649.
GONZÁLEZ ECHEGARAY, J.- FREEMAN, L.G., *Vida y muerte en Cueva Morín*, Institución Cultural de Cantabria, Santander 1978.
GORING-MORRIS, N., «The Quick and the Dead: The Social Context of Aceramic Neolithic Mortuary Practices as Seen from Kfar Hahoresh» en I. Kuijt (ed.), *Life in Neolithic Farming Communities. Social Organization, Identity, and Differentiation*, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York (2000) 103-136.
GRAVES, R., *La Diosa Blanca*, 2 vols., Alianza Editorial, Madrid 1986.
GUILAINE, J. (DIR.), *Sépultures d'Occident et genèses des mégalithismes (9000-3500 avant notre ère)*, Errance 1998.
GUTHRIE, S., «McClenon´s Shamanic Healing Human Evolutionand the Origin of Religion: A Critique», *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1997) 355-357.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

GUTHROD, K., *Historia de las antiguas culturas del mundo. Arqueología*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1987.
JAMES, E.O., *La religion préhistorique*, Payot, Paris 1959.
—, *El templo. De la caverna a la catedral*, Guadarrama, Madrid 1966.
—, «Religión prehistórica» en C.J. Bleeker-C. Widengren, *Historia Religionum*, vol. I, Cristiandad, Madrid (1973) 35-50.
—, *Historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1993.
JEUNESSE, J., *Pratiques funéraires au néolithique ancien. Sépultures et nécropoles danubiennes (5500-4900 av. J.-C.)*, Errance, Paris 1997.
KOENIGSWALD, G.H.R. VON, *Historia del Hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1981.
KRAUSE, E. B. (DIR.), *Les hommes de Néandertal*, Editions Errance, Paris 2004.
LASHERAS CORRUCHAGA, J. A.- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (DIRS.), *El significado del Arte Paleolítico*, Ministerio de Cultura, Madrid 2005.
LEROI-GOURGAN, A., *La geste et la parole*, 2 vols., Scienses d' Aujourd'hui, Paris 1964-1965.
—, «La hipótesis de la prehistoria» en H.-C. Puech (dir.), *Historia de las Religiones*, vol. XI, siglo XXI, Madrid (1981)1-33.
—, *Los primeros artistas de Europa*, Encuentro, Madrid 1983.
—, *Los cazadores de la Prehistoria*, Orbis, Barcelona 1986.
—, «Una preparación que dura millones de años. El último Antrópido: El Homo sapiens» en P. Lévêque (dir.), *Las primeras civilizaciones. Tomo I. De los despotismos orientales a la ciudad griega*, Akal, Madrid (1991) 31-56
—, *Las religiones de la Prehistoria*, Laertes, Barcelona 1994.
LURKER, M., *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Herder, Barcelona 1992.
MARINGER, J., *Los dioses de la prehistoria*, Destino, Barcelona 1989.
MARSHACK, J., *The Roots of Civilization*, McGraw-Hill, New York 1972.
MASSET, C., *Les dolmens. Sociétés néolithiques et pratiques funéraires*, Errance, Paris 1993.
MAY, F., *Les sépultures préhistoriques. Ëtude critique*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1986.
MCCLENON, J., «Shamanic Healing Human Evolutionand the Origin of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1997)345-354.
MESKELL, L., «Goddesses, Gimbutasand `New Age' archaeology», *Antiquity* 69 (1995) 74-86.
MOHEN, J.-P, «Le propre de l'espèce humaine. Rites funéraires et destination du cadáver dans la Préhistoire et les traditions anciennes» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 286-322.
PARKER PEARSON, M., *The Archaelogy of Death and Burial*, Sulton Publishing, Phoenix 2001.
PERICOT, L., *La humanidad prehistórica*, Salvat, Estella1982.
RIES, J., «Paleolítico (religión del)» en P. Poupard (dir.), *Diccinario de las religiones*, Herder, Barcelona (1987) 1354.
RODRÍGUEZ, P., *Dios nació mujer*, Ediciones B, Madrid 1999.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

SCARPI, P., «Las religiones del mundo antiguo: los politeísmos» en G. Filoramo-M. Massenzio- M. Raveri y P. Scarpi, *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona (2000) 13-129.
SJÖÖ, M.- MOR, B., *The Great Cosmic Mother. Rediscovering the Religion of the Earth*, Harper, San Francisco 1991.
SMITH, N. W., *An Analysis of Ice Age Art. Its Psychology and Belief System*, Peter Lang, New York 1992.
SOLECKI, R.S., «Shanidar IV, a Neandertal Flower Burial in Norther Iraq», *Science* 190 (1975) 880-881.
SPRAGUE., *R.*, *Burial Terminology*, AltaMira Press, Lanham-New York-Toronto-Oxford 2005.
STRINGER, C.- GAMBLE, C., *En busca de los Neandertales*, Crítica, Barcelona 1996.
VALERO, A., *El Arte de la Pintura en la Prehistoria. Instinto, Armonía y Construcción*, Ayuntament d' Alboreia, Alboreia 1997.
WASON, P.K., *The archaeology of rank*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
WÖLFEL, D.J., «Las religiones de la Europa preindogermánica» en F. König, *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. I, BAC, Madrid (1960)163-583.
WOLPOFF, M.H., «Neandertals of the Upper Paleolithic» en E. Carbonell- M. Vaquero, *The Last Neandertals. The Firts Anatomically Modern Humans*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona 1996.

Capítulo II: La muerte en las culturas del Creciente Fértil antiguo

ABUSCH, T., «Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature» en A.I. Baumgarten-J. Assmann-G.C. Stroumsa, *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Brill, Leiden-Boston-Köln (1998) 363-383.
ALDREY, M.-L., *Pensamiento idiomático sumero-akkádico*, 2 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1953.
ANDREWS, C., *Egyptian Mummies*, British Museum, London 1994.
ASSMANN, J., *Egiptian Solar Religion in the New Kingdom*, Kegan Paul International, London- New York 1994.
BAINES, J., «Society, Morality, and Religious Practice» en B.E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt*, Cornell University Press, Ithaca-London (1991) 151-155.
BAINES, J.- MÁLEK, J., *Egipto. Dioses, templos y faraones*, 2 vols., Ediciones Folio, Madrid 1992.
BARRÉ, J.-Y., *Pour le survie de Pharaon. Le texte funéraire de l'Amduat dans le tombe de Thoutmosis II*, Editions Errance, Paris 2003.
BLEEKER, C.J., «La religión del Antiguo Egipto» en C.J. Bleeker-C. Widengren, *Historia Religionum*, vol. I, Cristiandad, Madrid (1973) 51-119.
BONGIOANNI, A.- TOSI, M., *Spiritualità dell'antico Egitto. I concetti di Akh, Ba e Ka*, Il Cerchio Iniciative Editoriali, Rimini 2002.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

BRANDON, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, Manchester (1963) 31-105.
BRIER, B., *Egyptian Mummies*, Quill William Morrow, New York 1994.
BRYCE, T., *Life and Society in the Hittite World*, Oxford University Press, Oxford 2002.
BUCAILLE, M., *Mummies of the Pharaons*, St. Martin's Press, New York 1989.
BUDGE, E.A.W., *The Egyptian Heaven and Hell*, Dover Publications, INC, New York 1996.
CASSIN, E., «Le mort: valeur et représentation en Mésopotamie ancienne» en G. Gnoli- J.P. Vernant (dirs.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences d l'Homme, Cambridge-Paris (1982)355-372.
COHN, N., *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Crítica, Barcelona (1995) 15-71.
COLLINS, B.J., «Necromancy, Fertility and the Dark Earth: The Use of Ritual Pits in Hitite Cult» en P. Mirecki-M. Meyer (dirs.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Brill, Leiden-Boston-Köln (2002) 224-241.
CONTENAU, G., *La vida cotidiana en Babilonia y Asiria*, Editorial Mateu, Barcelona 1958.
COSTA, S.- BAQUÉ, L.- GARCÍA, J., *Voces en el umbral de la muerte. El faraón frente a las divinidades del Valle de los Reyes: Tumba de Horembed (KV 57)*, Librería Mizar, Barcelona 1999.
COULIANO, I.P., *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*, Editorial Paidós, Barcelona (1993) 65-82.
CROATTO, S., «La esperanza de inmortalidad en las grandes cosmovisiones del Oriente», *Concilium* 60 (1970).
DAVID, R.- ARCHBOLD, R., *Conversations with Mummies. New Light on the Ancient Egyptians*, Harper Collins Illustrated/ Madison Press Book, London-Toronto 2000.
DAVIES, J., *Death, Burial and Rebirth in thr Religions of Antiquity,* Routledge, London-New York (1999) 27-39.
DERCHAIN, P., «Religión egipcia» en H.-C. Puech (dir.), *Historia de las Religiones*, vol. I, siglo XXI, Madrid (1977) 101-192.
—, «Egipto» en Y. Bonnefoy (dir.), *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, vol. I, Ensayos/Destino, Barcelona (1996) 383-436.
DONADONI, S., *El hombre egipcio*, Alianza Editorial, Madrid 1991.
DRIOTON, É.- CONTENAU, G.- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *Las religiones del Antiguo Oriente*, Editorial Casal i Vall, Andorra 1958.
DUNAND, F., «Techniques de conservation des corps dans l'Egypte ancienne» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 324-345.
DUNAND, F.- LICHTENBERG, R., *Mummies. A Journey through Eternity*, Thames and Hudson, London 1994.
DUNAND, F.- TIVIECOCHE, C., *Dei e uomini nell'Egipto Antico (3000 a. C.-395 d. C.)*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2003.
EGGEBRECHT, A., *El Antiguo Egipto*, Plaza y Janés Editores S.A., Barcelona 1984.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

EYRE, CH., *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*, Liverpool University Press, Liverpool 2002.
ELIADE. M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Cristiandad, Madrid (1978) 73-129.
FORMAN, W.- QUIRKE, ST., *Hieroglyphs and the Afterlife in Ancient Egipt*, University of Oklahoma Press, Norman 1996.
FRANKFORT, H., *Reyes y Dioses*, Alianza Editorial, Madrid 1988.
GARCÍA DE LA FUENTE, O., *Los dioses y el pecado en Babilonia*, El Escorial, Madrid 1961.
GARELLI, P.- NIKIPROWETZKY, V., *El Próximo Oriente Asiático*, 2 vols., Editorial Labor, Barcelona 1987.
GARSTANG, J., *Burial Customs of Ancient Egupt*, Hegen Paul, London-New York-Bahrain 2002.
GERMER, R., *Mummies. Life After Death in Ancient Egypt*, Prestel, Munich-New York 1997.
GORDON, K.- SCHWABE, C. W., *The Quick and the Dead. Biomedical Theory in Ancient Egypt*, Brill-Styx, Leiden-Boston 2004.
GOYON, J.C., *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Cerf, Paris 1972.
GOYON, J.C.- JOSSET, P., *Un corps pour l'éternité. Autopsic d'une momie*, Le Léopard d'Ord, Paris 1988.
GRAJETZKI, W., *Sedment. Burials of Egyptian farmers and noblemen over the centuries*, Golden House Publications, London 2005.
GRINSELL, L.V., *Barrow, Pyramid and Tomb. Ancient burial customs in Egypt, the Mediterranean and the British Isles*, Thames and Hudson, London 1975.
HART, G., *Egyptian Myths*, British Museum Press, London 1995.
HOOKE, S.H., «La religión de Babilonia y Asiria» en E.O. James, *Historia de las Religiones*, vol. II, Editorial AHR, Barcelona (1956) 17-106.
IKRAM, S., *Death and Buriel in Ancient Egypt*, Harlow Longman, London 2003.
JONKER, G., *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995.
JUNKER, H., «La religión de los egipcios» en F. König (ed.), *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. II, BAC, Madrid (1962) 527-566.
KELLY SIMPSON, W. (ED.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Yale University, New Haven, Connecticut 1989..
KOENIG, Y., *Magie et magiciens dans l'Egypte ancienne*, Pygmalion Gérard Watelet, Paris 1994.
KRAMER, S.N., *La Historia empieza en Sumer*, Ediciones Orbis, Barcelona 1985.
LIAGRE, F.M.T. DE, «La religión de los babilonios y asirios» en F. König (ed.), *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. II, BAC, Madrid (1962) 415-468.
LÓPEZ, J.-SANMARTÍN, J., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egipto y Mesopotamia*, Ausa, Sabadell-Barcelona 1993.
MILDE, H., «`Going out into the Day'. Ancient Egyptian Beliefs and Practices Concerning death and Immortality» en J.M. Bremer- Th.P.J. van den Hout- R. Peters (rds.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam University Press, Amsterdam (1994)15-36.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

MOJSOV, B., *Osiris. Death and Afterlife of a God*, Blackwell Publishing, Padstow 2005.
MONTET, P., *La vida cotidiana en el Egipto de los faraones*, Editorial Mateu, Barcelona 1983.
MÜLLER, F.M., *Mitología egipcia*, Edicomunicación, Barcelona 1996.
NAYDER, J., *El templo del cosmos. La experiencia de lo sagrado en el Egipto antiguo*, Ediciones Siruela, Madrid 2003.
NOUGAYROL, J., «La religión babilónica» en H.-C. Puech (dir.), *Historia de las Religiones*, vol. I, siglo XXI, Madrid (1977) 268-323.
OREL, S.E., *Death and Taxes in the Ancient Near East*, The Edwin Mellen Press, Lewiston 1992.
PADRÓ, J., «Mitología y teología en el Antiguo Egipto» en L.A. García-A. Pérez (eds.), *De Narmer a Ciro (3150 a.C.-642 a.C.)*, Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares 1991.
PFIRSCH, L., «Sortir au jour. Le jugement des morts et l'accès à l'au-delà dans l'Égypte ancienne» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 372-382.
—, «Le retour à la vie. Le mythe d'Osiris» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 548-555.
PINO, C., «Arte y Eternidad. La decoración de las tumbas privadas en el Reino Nuevo». *Cuadernos de Egiptología Mizar* n.º 8, 2003.
PODEMANN, J., «Religion in Context and Isolation. The Transition from Pharaonic to Hellenistic Egypt» en U. Bianchi (ed.), *The Notion of «Religion» in Comparative Research*, Erma di Bretschneider, Roma (1994)
POTTS, D.T., *Mesopotamian Civilization. The Material Foundations*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1997.
PUVILL DOÑATE, M., «Textos de la tumba de la reina Neferteri. Revisión y traducción comentada». *Cuadernos de Egiptología Mizar* n.º 4, 1999.
QUIRKE, S., *Ancient Egiptian Religion*, British Museum Press, London 1992.
REDFORD, D. B. (ED.), *The Ancient Gods Speak. A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford 2002.
RINGGREN, H., *La Religioni dell'Oriente Antico*, Paideia, Brescia 1991.
ROAF, M., *Mesopotamia y el antiguo Oriente Medio*, 2 vols., Ediciones Folio, Madrid 1992.
ROBERTS, A., *My Heart My Mother. Death and Rebirth in Ancient Egypt*, Redwood Books, Trombridge 2000.
ROMER, W.H.P., «La religión de la antigua Mesopotamia» en C.J. Bleeker-G. Windengren, *Historia Religionum*, vol. I, Cristiandad, Madrid (1973) 121-195.
SHAFER, B.E. (ED.), *Religion in Ancient Egypt*, Cornell University Press, Ithaca-London 1991.
SERVAJEAN, F., *Les formules des transformations du Livre des Morts à la lumière d' une théorie de la performativité*, Istitut Francais d'Archéologie Orientale, Le Caire 2003..
SILVERMAN, D.P., «Divinity and Deities in Ancient Egypt» en B.E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt*, Cornell University Press, Ithaca-London 1991.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

SPENCE, L., *Egypt. Miths and Legends*, Senate, London 1994.
SPENCER, A.J., *Death in Ancient Egypt*, Penguin, London 1991.
STEWART, H.M., *Egyptian Shabtis*, Shire Egyptology, Princes Risborough 1995.
TAYLOR, J.H., *Unwrapping a Mummy*, University of Texas Press, Texas 1996.
TOBIN, V.A., *Theological Principles of Egiptian Religion*, Peter Lang, New York 1989.
TOORN, K. VAN DER, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996.
TYLDESLEY, J., *Hijas de Isis. La mujer en el Antiguo Egipto*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1998.
VV. AA., *The Way to Eternity: Egyptian Myth*, Duncan Baird Publishers, London 1997.
WILLEMS, H., *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms*, Peeters, Leuven 2001.

Capítulo III: La muerte en Grecia y Roma

ADKINS, A.W.H., «Religión griega» en C.J. Bleeker-C. Widengren, *Historia Religionum*, vol. I, Cristiandad, Madrid (1973) 371-434.
ARCE, J., *Memoria de los antepasados*, Electa, Madrid 2000.
BASSETT, S. (ED.), *Death in Towns. Urban Reesponses to the Dying and the dead, 100- 1600*, Leicester University Press, London. New York 1992.
BAUZÁ, H.F., *El imaginario clásico. Edad de Oro, Utopía y Arcadia*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1993.
BAYET, J., *La religión romana. Historia política y psicológica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984.
BEARD, M.- NORTH, J.- PRICE, S., *Religions of Rome*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge 1998..
BÉRARD, C., «Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la cité» en G. Gnoli- J.P. Vernant (dirs.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences d l'Homme, Cambridge-Paris (1982) 89-105.
BONNECHERE, P., *Le sacrificie humain en Grèce ancienne*, Centre International d' Étude de la Religion Grecque Antique, Athènes- Liège 1994.
BRANDON, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, Manchester (1963) 153-193.
BREMMER J. N., «The Soul, Death and Afterlife in Early and Classical Greece», en J.M. Bremer y otros, *Hidden Futures*, Amsterdam University Press, Amsterdam (1994) 91-106.
—, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Ediciones Siruela, Madrid 2002..
—, *La religione greca. Postfazione di Giovanni Casadio*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza 2002.
BROTÓNS, E. J., «La felicidad y lo divino en el mundo clásico», *Helmántica* (2003) 295-338.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

BRUIT ZAIDMAN, L. – SCHMITT PANTEL, P., *La religión Griega en la polis de la época clásica*, Akal Ediciones, Madrid 2002.
BURKERT, W., *Cultos mistéricos antiguos*, Editorial Trotta, Madrid 2005.
CANCIK-LINDEMAIER, H., «Corpus: Some Philological and Anthropological Remarks Upon Roman Funerary Customs» en A.I. Baumgarten-J. Assmann-G.C. Stroumsa, *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Brill, Leiden-Boston-Köln (1998) 417-429.
COLLI, G., *La sabiduría griega*, Trotta, Madrid 1995.
COULIANO, I.P., *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*, Editorial Paidós, Barcelona (1993) 125-160.
DAVIES, J., *Death, Burial and Rebirth in thr Religions of Antiquity,* Routledge, London-New York (1999) 125-186.
DEMAND, N., *Birth, Death, and Matherhood in Classical Graece*, The Jonhs Hopkins University Press, Baltimore and London 1994.
DETIENNE, M.- VERNANT, J.P., *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid 1988.
DÍEZ DE VELASCO, F., *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua,* Trotta, Madrid 1995.
DÍEZ DE VELASCO, F. (ED.), *Miedo y religión*, Ediciones del Orto, Madrid 2002.
DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, Madrid 1960.
DUHOT, J.-J., «Le noûs ou l'intuition du vrai. Jugement et inmortalité de l'âme chez les Grecs, de Socrate aux néoplatoniciens» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 454-478.
ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Cristiandad, Madrid (1978) 263-318.
—, *De Zalmoxis a Gengis-khan*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985.
ESPEJO, C., «Religión e ideología en Homero», *Studia historica. Historia antigua* 12 (1994) 9-20.
ESPUGLA, X.- MIRÓ, M., *Vida religiosa en la antigua Roma*, Editorial UOC, Barcelona (2003) 80-85.
FELTON, D., «The Dead» en D. Odgen (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Blackwell Publishing, Malden MA-Oxford-Victoria (2007) 86-99.
FINLEY, M. I., *El mundo de Odiseo*, Fondo de Cultura Económica, México- Madrid- Buenos Aires 1984.
FLACELIERE, R., *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Temas de Hoy, Madrid 1994.
GARCÍA GARRIDO, M.J., *Derecho privado romano*, Dykinson, Madrid 1989.
GARCÍA GUAL, C., *Mitos, viajes, héroes*, Punto de Lectura, Barcelona 2001.
GARCÍA LÓPEZ, G., *La Religión Griega*, Ediciones Istmo, Madrid 1975.
GARLAND, R., *The Greek Way of Death*, Cornell University Press, New York 1989.
GIL, L.(ED.), *Introducción a Homero*, Guadarrama, Madrid 1963.
HARRIES, J., «Death and dead in the late Roman West» en S. Bassett (ed.), *Death in Towns. Urban responses to the Dying and the Dead, 100-1600*, Leicester University Press, London. New York (1992) 56-67.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, 2 vols., Herder, Barcelona 1982.
HOOD, M.S.F., «La patria de los héroes» en S. Piggott (dir.), *Historia de las civilizaciones: 1. El despertar de la civilización*, Alianza Editorial-Editorial Labor, Madrid (1988) 260-298.
HOPE, V. M, «Remembering Rome. Memory, Funerary Monuments and the Roman Soldier» en H. Williams (ed.), *Archaeologies of Remembrance. Death and Memory in Past Societies*, New York (2003) 89-112.
HUDGES, D.D., *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Routledge, London- New York 1991.
HUMPHREY, S.C., *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, The University of Michigan Press, Michigan 1993.
JACQUEMARD, S., «L'âme délivrée. Croyances et rituels d'immortalité d'Homère à Pythagore» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 436-452.
JEANMAIRE, H., *Dionysos. Historie du culte de Bacchus*, De Payot, Paris 1991.
JOHNSON, M.J., «Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century: Shared Tombs?», *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997) 37-59.
LA ROSA, V., «Minoan Baetyls: Between Funerary Rituals and Epiphanies» en R. Laffineur-R. Hägg (dirs.), *Potnia Deities and Religion in the Aegean Bronza Age*, Université de Liège-University of Texas (2001) 221-227.
LINDSAY, H., «Eating with the Dead: the Roman Funerary Banquet» en I. Nielsen-H. S. Nielsen (eds.), *Meals in a Social Context*, Aarhus University Press, Aarhus-Oxford (1998) 67-80.
LORAUX, N., *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London 1986.
MAHÉ, N., *Le mythe de Bacchus*, Fayard, Paris 1992.
MIKALSON, J. D., *Ancient Greek Religion*, Blackwell Publishing, Oxford 2004.
MORRIS, I., *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City State*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
—, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
NILSSON, M., *The Minoan- Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund CWK Gleerup, Lund 1968.
NOËL, J. F. M., *Diccionario de mitología universal*, 2 tomos, Edicomunicación, Barcelona 1991.
OGDEN, D., *Greek and Roman Necromancy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2004.
OTTO, W.F., *Dioniso. Mito y culto*, Siruela, Madrid 1997.
PARKER, R., *Athenian Religion. A History*, Clarendon Press, Oxford 1996.
PASTOR-RAMOS, F., «La muerte por otros en el mundo greco-romano», *Miscelánea Comillas* 45 (1987) 145-153.
PATTERSON, J.R., «Patronage, collegia and Burial in Imperial Rome» en BASSETT, S.(ED.), *Death in Towns. Urban Reesponses to the Dying and the dead, 100-1600*, Leicester University Press, London. New York (1992)15-27.
PERLÈS, C., *The Early Neolithic in Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

PETRIE, A., *Introducción al estudio de Grecia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1987.
POORTMAN, B., «Death and Inmortality in Greek Pholosophy. From the Presocratics to the Hellenistic Era» en J.M. Bremer y otros(eds.). *Hidden Futures*, Amsterdam University Press, Amsterdam (1994) 197-220.
PRÜMM, K., «La religión de los griegos» en F. König (ed.), *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. II, BAC, Madrid (1961) 3-130.
REDFIELD, J.M., *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*, Ediciones Destino, Barcelona 1992.
ROHDE, E., *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, México 1994.
SALLER, R.P., *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
SCHILLING, R., «Religión romana» en C.J. Bleeker-C. Widengren, *Historia Religionum*, vol. I, Cristiandad, Madrid (1973) 435-482.
SCULLARD, H.H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1990.
SCHNAPP, A.- GOURBEILLON, «Les funérailles de Patrocle» en G. Gnoli- J.P. Vernant (dirs.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences d l'Homme, Cambridge-Paris (1982) 77-88.
SNODGRASS, A., «Les origines du culte des héros dans la Grèce antique» en G. Gnoli- J.P. Vernant(dirs.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences d l'Homme, Cambridge-Paris (1982) 107-119.
SOLES, J., «Reverence for Dead Ancestors in Prehistoric Crete» en R. Laffineur-R. Hägg (dirs.), *Potnia Deities and Religion in the Aegean Bronza Age*, Université de Liège-University of Texas (2001) 229-236.
SOURVINOU- INWOOD, CH., *Reading Greek Death: to the End of the Classical Period*, Oxford University Press, London 1996.
VELASCO, M. DEL HENAR, *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Universidad de Valladolid, Valladolid. (2001) 83-168.
VERMEULE, E., *Grecia en la Edad del Bronce*, Fondo de Cultura Económica, México 1996.
VERNANT, J.-P., *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona 2001.
VERSNET, H.S., *Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, E.J. Brill, Leiden-New York-Kobenham-Köln 1990.
VIAN, F., «La religión griega en la época arcaica y clásica» en H.-C. Puech (dir.), *Historia de las Religiones*, vol. II, siglo XXI, Madrid 1977.
WHITLEY, J., *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Capítulo IV: La muerte en la religión de Zarathustra

BLÁZQUEZ, J.M.- MARTÍNEZ-PINNA, J.- MONTERO, S., *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Cátedra, Madrid (1993) 148-196.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

BRANDON, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, Manchester (1963) 301-334.
CANTERA, A., «Recorrido por la Bibliografía sobre la Religión Zoroástrica desde 1975», *'Ilu Revista de Ciencias de las Religiones* 7 (2002) 195-241.
—, «¿Monoteísmo, dualismo, politeísmo?: El enigma de la reforma zaratústrica» en M. L. Sánchez León (ed.), *Religions del Món Antic. Politeisme i monoteisme*, Universitat de las Illes Balears, Fundació IA NOSTRA, Palma (2003) 95-126.
COHN, N., *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Crítica, Barcelona (1995) 93-121.
DASTUR, S. F., «Le corps livré aux vautours. Les rites funéraires dans le zoroastrisme» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 356-368.
DAVIES, J., *Death, Burial and Rebirth in thr Religions of Antiquity,* Routledge, London-New York (1999) 40-46.
DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *La religion de l'Iran Ancien*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.
—, «La religión del antiguo Irán» en C.J. Bleeker- G. Widengren, *Historia Religionum*, vol. I, Cristiandad, Madrid (1973) 319-370.
—, «Irán antiguo y Zoroastro» en H.Ch. Puech (dir.), *Historia de las Religiones*, vol. II, Madrid (1977) 406-488.
DUMÉZIL, G., *Los dioses de los indoeuropeos*, Editorial Seix Barral, Barcelona 1970.
—, *Mito y Epopeya*, Seix Barral, Barcelona 1977.
—, *Mitra- Varuna. An Essay on Two Indo-European Representation of Sovereignty*, Zone Books, New York 1988.
—, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Herder, Barcelona 1999.
ELIADE. M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Cristiandad, Madrid (1978) 319-349.
FILORAMO, G. Y OTROS (EDS.), *Manuale di storia delle religioni*, Editori Laterza, Roma 1998.
GARCÍA CORDERO, M., «Judaismo y Parsismo», *Religión y Cultura* 26 (1980) 673-701.
GIGNOUX, PH., «Vie et mort en Iran ancien» en G. Gnoli- J.P. Vernant (dirs.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences d l'Homme, Cambridge-Paris (1982)349-354
GNOLI, G., «Le *fravasi* e l'immortalità» en G. Gnoli- J.P. Vernant (dirs.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences d l'Homme, Cambridge-Paris (1982)339-347.
KÖNIG, F., «La religión de Zarathustra» en F. König (ed.), *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. II, BAC, Madrid (1962) 567-616.
LINCOLN, B., *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones*, Akal, Madrid 1991.
MOLÉ, M., *L' Iran ancien*, Bloud et Gay, Paris 1965.
MOULTON, J.H.,, *Early Religious Poetry of Persia*, Cambridge University Press, Cambridge 1911.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

PITHAWALLA, M.B, *Steps to Prophet Zoroaster with a Book of Daily Zoroastrian Prayers*, M.B. Pithawalla, Poona 1916.
TAJADOD, N., «La lumière contre les ténèbres. La conception eschatologique du mazdéisme et du manichéisme» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 412-434.
VELASCO, M. DEL HENAR, *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Universidad de Valladolid, Valladolid. (2001) 55-81.
WIDEGREN, G., *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968.

Capítulo V: La muerte en las grandes culturas de América precolombina

ABREU, E., *Leyendas y consejas del antiguo Yucatán*, Fondo de Cultura Económica, México 1995.
ALCINA, J., *Los Aztecas*, Historia 16, Madrid 1990.
—, *Mitos y literatura azteca*, Alianza Editorial, Madrid 1994.
—, *Mitos y literatura maya*, Alianza Editorial, Madrid 1996.
ALCINA, J.- PALOP, J., «Los incas» en VV.AA., *Historia de Iberoamérica. Tomo I. Prehistoria e historia antigua*, Cátedra, Madrid 1987.
ARANIBAR, C., «Notas sobre la Necropompa entre los Incas», *Revista del Museo Nacional*, Lima, tomo 36 (1969-1970) 108-142.
BALLESTEROS, M., *Historia de América*, Ediciones Itsmo, Madrid 1990.
—, *La América media en vísperas de la llegada de los españoles*, Ediciones Akal, Madrid 1992.
BAUDIN, L., *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas*, Librería Hachette, Buenos Aires 1955.
BLAS, P. DE, «América indígena» en P. de Blas- J. de la Puente- M. J. Serviá- E, Roca- R. A. Rivas, *Historia común de Iberoamérica*, Edaf, Madrid- México- Buenos Aires (2000) 23-139.
BOSH GIMPERA, P., *La América pre-hispánica*, Editorial Ariel, Barcelona 1975.
CARRASCO, D., «Ciudades y símbolos. Las antiguas religiones centroamericanas» en M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Editorial Herder, Barcelona (1996) 19-69.
—, *Daily Life of the Aztecs. People of the Sun and Earth*, Greenwood, Wetsport, Connecticut 1998.
CASO, A., *El Pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica, México 1996.
CHÁVEZ, F., «Una panorámica sobre el shamanismo moderno en el Perú» en L. Millones-J. Villa Rodríguez (eds.), *Perú. El legado de la Historia*, Colección América, Sevilla (2001) 269-289.
CONRAD, G.W.- DUMAREST, A.A., *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, Alianza Editorial, Madrid 1988.
D'ALTROY, T.N., *Los Incas*, Ariel, Barcelona 2003.
DILLEHAY, T. D. (ED.)., *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices. A Symposium at Dumbarton Oaks 12th and 13th October 1991*, Research Library and Collection, Washington D. C. 1995.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

DISSELHOFF, H.D., *El imperio de los incas y las primitivas culturas indias de los países andinos*, Orbis, Barcelona 1987.
ESPINOZA, W., *Los Incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*, Amaru Editores, Lima 1990.
GARZA, M. DE LA- NÁJERA, M.I. (EDS.), *Religión maya*, Trotta, Madrid 2002.
GIRARD, R., *Los mayas eternos*, Editorial B. Crista-Amic, México 1962.
GONZÁLEZ, Y., *El sacrificio humano entre los mexicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1994.
GRAULICH, M., *Mitos y rituales del México antiguo*, Ediciones Istmo, Madrid 1990.
—, «El sacrificio humano en Mesoamérica», *Arqueología Mexicana* 11 (2003) 16-21.
HABERLAND, W., *Culturas de la América indígena. Mesoamérica y América Central*, Fondo de Cultura Económica, México 1974.
HARRIS, M., *Caníbales y reyes*, Salvat, Barcelona 1986.
KAUFFMANN, F., *Arqueología Peruana*, Ediciones Peisa, Lima 1971.
—, *Introducción al Perú antiguo*, Kompaktos Editores, Lima 1991.
—, *Historia y arte del Perú antiguo*, 4 vols., Peisa, Lima 2002.
KAULICKE, P., *Memoria y muerte en el Perú antiguo*, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial 2000, Lima 2001.
LEÓN-PORTILLA, M., *Filosofía Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma, México 1997.
—, *Aztecas-mexicas. Desarrollo de una civilización originaria*, Algeba, Madrid 2005.
MATOS, E., *Vida y muerte en el Templo Mayor*, Fondo de Cultura Económica, México 1998.
MENKOS-DEKA, C., *Historias de los brujos del quiché (Algunas explicaciones del Popol Vuh para estudiantes)*, Guatemala, C.A. 1982.
METRAUX, A., *Les incas*, Seuil, Paris 1961.
MILLONES, L- LEMLIJ, M., *Al final del camino*, Fondo Editorial Sidea, Lima 1996.
MILLONES, L.- VILLA RODRÍGUEZ, J. (eds.), *Perú. El legado de la Historia*, Colección América, Sevilla 2001.
MORLEY, S.G., *La civilización maya*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1953.
PALLARÉS, J.L., *Estudio antropológico del rito de la cultura inca del Perú*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1981.
—, *La cultura funeraria de los incas*, Fundación José María Aristrain, Madrid 1982.
PEASE G. Y., F., «La religión incaica», en M. Carmagnani- A. Hernández Chávez- R. Romano (coords.), *Para una historia de América II. Los nudos (1)*, El Colegio de México- Fondo de Cultura Económica, México (1999) 132-150.
PÉREZ BLANCO, L., «Amor y muerte en la poesía precolombina y castellana», *Religión y Cultura* 24 (1978) 97-122.
PRESCOTT, W.H., *Historia de la conquista del Perú*, Ediciones Istmo, Madrid 1986.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

READ, K.A.- GONZÁLEZ, J.J., *Handbook of Mesoamerican Mythology*, ABC-CLIO, Oxford 2000.
RIVERA, M., *La religión maya*, Alianza Editorial, Madrid 1986.
SABLOFF, J.A., *Las ciudades del antiguo México*, Ediciones Destino, Barcelona 1991.
SILVA, F., *Historia del Perú*, 3 vols., Ediciones Búho, Lima 1996.
SOUSTELLE, J., *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México 1972.
STUART, D., «La ideología del sacrificio entre los mayas», *Arqueología Mexicana* 11 (2003) 24-29.
TAPIA, J., *Leyenda y misterio de los aztecas*, Edicomunicación, Barcelona 1997.
TICKELL, C., «Las civilizaciones de América precolombina» en A. Toynbee- A. Koestler, *La vida después de la muerte*, Edhasa/Sudamericana, Barcelona (1978) 86-102.
VAILLANT, G.C., *La civilización azteca*, Fondo de Cultura Económica, México 1955.
VILLARÍAS, J.J.R., *El sistema económico del imperio inca. Historia crítica de una controversia*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, Madrid 1998.

Capítulo VI: La muerte en el Hinduismo

BARUA, B., *Historia de la filosofía india prebudista,* Visión Libros, Barcelona 1981.
BOWKER, J., *Problems of Suffering in Religions of the World,* Cambridge University Press, Cambridge 1970.
—, *Los significados de la muerte*, Cambridge University Press, Cambridge (1996)191-246.
BRANDON, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, Manchester (1963) 335-352.
CALLE, R.A., *El Yoga y el pensamiento* oriental, Ediciones Cedel, Barcelona 1977.
—, *Diccionario de Orientalismo*, Edaf, Madrid 1992.
CHENET, FR., «Le secret de tous les secrets. Mort ou délivrance selon la *Kathe Upanishad*» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 580-590.
COHN, N., *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Crítica, Barcelona (1995) 72-92.
COOMARASWAMY, A. K., *El tiempo y la eternidad*, Taurus, Madrid 1980.
DALLAPICCOLA, A. L., *Mitos Hindúes*, Akal, Madrid 2006.
DANDEKER, R.N., «Hinduismo» en C.J. Bleeker-C. Widengren, *Historia Religionum*, vol. II, Cristiandad, Madrid (1973) 237-336.
DAVIES, D.J., *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites*, Cassell, London- Washinton (1997) 82-85.
ELIADE. M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I (pp. 203-261), vol. II (pp. 55-79, 231-244), Cristiandad, Madrid 1978.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

FLOOD, G.D., «Hinduism» en J. Holm- J. Bowker (eds.), *Sacred Writings*, Pinter Publishers, London- New York (1994) 71-100.
—, «Hinduism» en J. Holm-J. Bowker (eds.), *Rites of Passage*, Pinter Publishers, London-New York (1994) 66-89.
—, *An Introduction to the Hinduism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
FOWLER, J., *Hinduism. Beliefs and Practices*, Brighton- Portland 1997.
GLASENAPP, H. VON, *La filosofía de los hindúes*, Barral Editores, Barcelona 1977.
GUERRA, S., «El hinduismo, hogar religioso de Gandhi», *Revista de Espiritualidad* 56 (1997) 292-302.
HALBFASS, W., *Karma y renacimiento*, Grupo Editorial Ceac, Barcelona 2001.
HIRIYANNA, M., *Introducción a la filosofía de la India*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1960.
KEHL, M., *Y después del fin, ¿qué? Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección*, Descl'ee De Brouwer, Bilbao 2003.
KEITH, A.B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols., Motilal Banarsidass, Delhi- Patna- Varanasi 1970.
LAUNGANI, P., «Death in Hindu Family» en C.M. Parkes- P. Laungani- B. Young, *Death and Bereavement Across Cultures*, Routledge, London- New York (1997) 52-72.
LEMAITRE, S., *Hinduísmo o Sanâtana Dharma*, Editorial Casal i Vall, Andorra 1958.
MALAMOUD, CH., «Les morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire das le Brâhmanisme» en G. Gnoli- J.P. Vernant (dirs.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences d l'Homme, Cambridge-Paris (1982) 441-453.
MELLONI RIBAS, J., *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Editorial Sal Terrae, Santander 2003.
MERH, K. P., *Yama. The Glorious Lord of the Other World*, D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 1996.
NARAYANA PRASAD, S. M., *Karma and Reincarnation (The Vedantic Perspective)*, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 1999.
NITYABODHÂNANDA, S., *Actualidad de las Upanishads*, Kairós, Barcelona 1985.
OBEYESEKERE, G., *Imagining Karma. Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth*, University of California Press, Berkeley- Los Angeles- London 2002.
PARKES, C.M., *Death and Bereavement across Cultures*, Routledge, London 1997.
PARRINDER, G., «Religiones de Oriente» en A. Toynbee- A. Koestler, *La vida después de la muerte*, Edhasa/Sudamericana, Buenos Aires- Barcelona (1978) 103-124.
—, «The Indestructible Soul- Indian and Asian Beliefs», en D. Cohn-Sherbok.- Ch. Lewis (eds.), *Beyond Death. Theological and Philosophical Reflections on Life After Death*, Macmillan Press, London (1995) 80-94.
PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. M., A., «A escatoloxía nas tradicións orientais: hinduísmo e budismo», *Encrucillada* 31 (2007) 129-144.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

RAMBACHAN, A., «Hinduism» en J. Holm- J. Bowker (eds.), *Human Nature and Destiny*, Pinter Publishers, London- New York (1994) 71-90.
—, «Hinduism» en H. Coward (ed.), *Life after Death in World Religions*, Orbin Books, New York (1997) 66-86.
REGAMEY, C., «Las religiones de la India» en F. König (ed.), *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. III, BAC, Madrid (1961) 67-212.
RENOU, L., *Hinduism*, Prentice- Hall, London- New York 1961.
REYNA, R., *Introducción a la filosofía de la India*, El Ateneo Editorial, Buenos Aires 1977.
SÁNCHEZ NOGALES, J.L., *Cristianismo e Hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2000.
SIMONELLI, P., «La morte nella Brhadaranyáka Upanisad e Catapatha-Brahmana» en G. Gnoli- J.P. Vernant (dirs.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences d l'Homme, Cambridge-Paris (1982) 455-466.
TISON, BR., «La muerte en la tradición hindú» en Ph. Gavain (ed.), *La muerte. Lo que dicen las religiones*, Ediciones Mensajero, Bilbao (2004) 117-148.
VATUK, S., «The Art of Dyng in Hindu India» en H.M. Spiro- M.G., Curnen- L.P. Wandel (eds.), *Facing Death. Where Culture, Religion, and Medicine Meet*, Yale University Press, New Haven (1996) 121-128.
VELASCO, M. DEL HENAR, *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Universidad de Valladolid, Valladolid. (2001) 33-55.
VITEBSKY, P., *Dialogues with the Dead. The discussion of mortality among the Sora of eastern India*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
VIVEKANANDA, S., *Filosofía Vedanta*, Roca, México 1987.

Capítulo VII: La muerte en el Budismo

BAREAU, A., *Buda. Vida y pensamiento*, Edaf, Madrid 1995.
BECKER, C.B., «Opiniones budistas acerca del suicidio y la eutanasia», *Revista de Estudios Budistas* 4 (1992-1993) 7-29.
BERRY, TH., *Buddhism*, Columbia University Press, New York 1996.
—, *Religions of India. Hinduism, Yoga, Buddhism*, Columbia University Press, New York 1996.
BODDHI, B., *La esencia del Budismo. El Noble Sendero Óctuple*, Edaf, Madrid 1992.
BOWKER, J., *Los significados de la muerte*, Cambridge University Press, Cambridge (1996) 247-301.
BRANDON, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, Manchester (1963) 335-352.
BROSSE, J., «Le *bardo* de la mort. La mort bouddhique» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 108-118.
CHENET, FR., «L'extinction de la soif. Le *nirvâna* bouddhique» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 592-612.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

COLLINS, S., *Nirvana and other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
CONZE, E., *Buddhist Thought in India*, The University of Michigan Press, Michigan 1982.
—, *Breve historia del budismo*, Alianza Editorial, Madrid 1983.
CORNÉLIS, E., «Experiencias budistas», *Concilium* 105 (1975) 206-222.
COULIANO, I.P., *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*, Editorial Paidós, Barcelona (1993) 99-113.
CROMBÉ, V., «La muerte en el budismo» en Ph. Gavain (ed.), *La muerte. Lo que dicen las religiones*, Ediciones Mensajero, Bilbao (2004) 151-178.
DALAI LAMA, *El ojo de la Sabiduría*, Kairós, Barcelona 2002.
DAYAL, H., *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidas, Delhi-Patna-Varanasi 1975.
DESJARLAIS, R., *Sensory Biographies. Lives and Deaths among Nepal's Yolmo Buddhists*, University of California Press, Berkeley- Los Ángeles- London 2003.
DRAGONETTI, C., «Tres aspectos del Budismo: Hinayâna, Mahâyâna, Ekayâna», *Revista de Estudios Budistas* 1 (1991)13-43.
—, «La muerte del hijo único de Kisâgotamî», *Revista de Estudios Budistas* 10 (1995-1996)132-137.
DZAU DZAU- TOLA, F.- DRAGONETTI, C., «Pa ta jen kiao king: El Sutra de los ocho conocimientos de los grandes seres predicado por Buda», *Revista de Estudios Budistas* 11 (1996) 69-77.
ELIADE. M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, Cristiandad, Madrid (1978) 81-113, 211-229.
FOZDAR, J.K., *The God of Buddha*, Asia Publishing House, London 1973.
GARCÍA FONT, J., *Dioses, ideas y símbolos de la India*, Ediciones Fausí, Barcelona 1988.
GARD, R.A., *Budismo*, Plaza & Janés, Barcelona 1963.
GETHIN, R., *The Foundations of Buddhismo*, Oxford University Press, Oxford-New York 1998.
GIELEN, U.P., «A death on the roof of the world. The perspective of Tibetan Buddhism» en C.M. Parkes- P. Laungani- B. Young, *Death and Bereavement Across Cultures*, Routledge, London- New York (1997) 73-97.
GLASENAPP, H. VON, *El budismo, una religión sin Dios*, Barral Editores, Barcelona 1974.
—, *El Budismo, una religión sin Dios*, Ahimsa Editorial, Valencia 2000.
GÓMEZ BOSQUE, P., *El Budismo. Su concepción religiosa y filosófica de la vida*, Editorial Sever-Cuesta, Valladolid 1973.
—, Nairâtmya (inexistencia del alma) y anîshvaratna (inexistencia de Dios)», *Revista de Estudios Budistas* 2 (1991-1992) 139-147.
GRIMM, G., *The Doctrine of the Buddha. The Religion of Reason and Meditation*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna 1982.
GUENTHER, H.V., *Tibetan Buddhism in Western Perspective*, Dharma, California 1977.
HARDY, R.S., *A Manual of Buddhism*, Chowkhamba Sanskrit Series Officce, Varanasi 1967.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

HARVEY, P., «Buddhism» en J. Holm- J. Bowker (eds.), *Human Nature and Destiny*, Pinter Publishers, London- New York (1994) 9-38.
—, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
HAWKINS, B. K.., *Budismo*, Akal Ediciones, Madrid 2003.
IKEDA, D., *Budismo, primer milenio*, Taurus, Madrid 1988.
—, *El Buda viviente*, Emecé Editores, Barcelona 1994.
JONG, J.W. DE, «Lo Absoluto en el pensamiento budista», *Revista de Estudios Budistas* 8 (1994-1995) 9-19.
KASYAPA, J., *El Dhamma del Buda*, Roca, México 1986.
KOTLER, A. (comp.), *Lecturas budistas*, 3 vols., Piados, Barcelona-Buenos Aires-México 1998.
KÜGLER, P., «The logic and language of Nirvana: A contemporary interpretation», *International Journal for Philosophy of Religion* 53 (2003) 93-110.
LALOU, M., *Las religiones del Tibet*, Barral Editores, Barcelona 1974.
LAMB, C., «Buddhism» en J. Holm-J. Bowker (eds.), *Rites of Passage*, Pinter Publishers, London-New York (1994) 10-40.
LÉVY, S., «Las Sagradas Escrituras del Budismo», *Revista de Estudios Budistas* 3 (1992)119-135.
MAHÂTERA, N., *La palabra del Buda*, Altalena, Madrid 1982
MANDEL KHÂN, G., *Buda el Iluminado*, Ediciones Témpora, Madrid 2002.
MARTÍN MORILLAS, A. M., «La noción de Drama en los textos del budismo mahayana originario», *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 595-619.
MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la Fenomenología de la Religión,*Cristiandad, Madrid (1982) 250-297.
MERLO, V., *La fascinación de Oriente. El silencio de la meditación*, Kairós, Barcelona 2002.
MHETA, P.D., *Early Indian Religious Thought*, Luzac & Company Limited, London 1956.
NEUMAIER -DARGYAY, E.K., «Buddhism» en H. Coward (ed.), *Life afeter Death in World Religions*, Orbin Books, New York (1997) 87-104.
PAGEL, U., «Buddhism» en J. Holm- J. Bowker (eds.), *Sacred Writings*, Pinter Publishers, London- New York (1994) 10-43.
PALLIS, M., *Espectro luminoso del budismo*, Herder, Barcelona 1986.
PANIKKAR, R., *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 1996.
PÉREZ REMÓN, J., *Self and Non-Self in Early Buddhismo,* Mouton Publishers, The Hague-Paris-New York 1980.
—, *Misticismo oriental y misticismo cristiano*, Universidad de Deusto, Bilbao 1985.
PARKES, C.M., *Death and Bereavement across Cultures*, Routledge, London 1997.
REGAMEY, C., «El budismo de la India» en F. König (ed.), *Cristo y las Religiones de la Tierra*, vol. III, BAC, Madrid (1961)213-278.
RIMPOCHÉ, S., *El libro tibetano de la vida y de la muerte*, Ediciones Urano, Barcelona 1994.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

ROMÁN, M.T., *Buda. El Sendero del Alma*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1997.
SADDHATISSA, H., *Introducción al Budismo*, Alianza Editorial, Madrid 1982.
SANGHARAKSHITA, B., *A Survey of Buddhism*, Shambhala, Boulder- London 1980.
SCHNETZLER, J.-P., *De la mort à la vie. Transmigration et réincarnation. Faits et théories*, Éditions Dervy, Paris 2000.
SMITH, F.H., «El Budismo» en E.O. James, *Historia de las Religiones*, vol. II, Editorial AHR, Barcelona (1956)107-240.
TOLA, F.- DRAGONETTI, C., «El conflicto del cambio en el budismo. La reacción Hinayanista», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 4 (1999) 303-326.
VALLÉE, L. DE, «Karman, retribución de los actos», *Revista de Estudios Budistas* 7 (1994)129-135.
VÉLEZ, A., «Budismo: algunos malentendidos», *Religión y Cultura* 41 (1995) 57-78.
WADDELL, L.A., *Tibetan Buddhism*, Dover, New York 1972.
WARDER, A.K., *Indian Buddihism*, Motilal Banarsidas, Delhi-Patna-Varanasi 1970.
WAYMAN, A., «Budismo» en C.J. Bleeker- G. Widengren, *Historia Religionum*, vol. II, Cristiandad, Madrid (1973) 363-451.
—, «The Intermediate- State Dispute in Buddhism» en L. Cousins- A. Kunst- K.R. Norman (eds.), *Buddhist Studies in Honor of I.B. Horner*, D. Reidel, Dordrecht-Holland/ Boston-USA (1974) 227-239.
YEUNG, W., «Buddhism, Death and Dying» en J.K. Parry-A.S. Ryan (eds.), *A Cross-Cultural Look at Death, Dying, and Religion*, Nelson- Hall Publishers, Chicago (1996) 74-83.

Capítulo VIII: La muerte en China

ARBUCKLE, G., «Chinese Religions» en H. Coward (ed.), *Life afeter Death in World Religions*, Orbin Books, New York (1997) 105-124.
BALAZS, E., *La burocracia celeste. Historia de la China imperial*, Barral Editores, Barcelona 1975.
BLOFELD, J., *Taoism. The Road to Inmortality*, Shambhala, Boulder 1978.
BRANDON, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, Manchester (1963) 353-372.
CHAN, W.-T., *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1969.
CHANG, K.C., *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London 1983.
COULIANO, I.P., *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*, Editorial Paidós, Barcelona (1993) 83-97.
DO-DINH, P., *Confucio y el humanismo chino*, Aguilar, Madrid 1964.
DUNSTHEIMER, G. H., «Religión oficial, religión popular y sociedades secretas en la China posterior a los Han» en H.Ch. Puech (dir.), *Historia de las Religiones. Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes, II*, siglo XXI, Madrid (1981) 55-159.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

EBNER VON ESCHENBACH, S. F., «Alimentos a los muertos y alimentarse de los muertos. Sacrificar a los antepasados y canibalismo en China» en P. Schmidt-Leukel (ed.), *Las religiones y la comida*, Ariel, Barcelona (2002) 205-229.
ELIADE. M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II Cristiandad, Madrid (1978)19-54.
ELORDUY, *Dos grandes maestros del taoísmo*, Editora Nacional, Madrid 1977.
FAIRBANK, J.K., *China. A New History*, Belnap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London 1992.
GERNET, J., *El mundo chino*, Crítica, Barcelona 1991.
GRANET, M., *La civilización china. La vida pública y la vida privada*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México 1959.
—, *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris 1968.
HANSEN, V., «The Law of the Spirits: Chinese Popular Beliefs» en H.M. Spiro-M.G., Curnen- L.P. Wandel (eds.), *Facing Death. Where Culture, Religion, and Medicine Meet*, Yale University Press, New Haven (1996)142-147.
HOSPITAL, J., *Las religiones chinas*, Librería Católica Internacional, Barcelona 1909.
LAGERWEY, J., «Les chercheurs d'immortalité. Dieux, ancêtres et Inmortels dans la Chine antique» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 136-161.
LEE, P.C.-Y., «Understanding Death, Dying, and Religion: A Chinese Perspective» en J.K. Parry-A.S. Ryan (eds.), *A Cross-Cultural Look at Death, Dying, and Religion*, Nelson- Hall Publishers, Chicago (1996) 172-182.
LEVI, J., *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*, Alianza Editorial, Madrid 1991.
MACKENZIE, D.A., *China and Japan*, Studio Editions, London 1990.
MARTINELLI, FR., *Historia de China*, 2 vols., De Vecchi, Barcelona 1975.
MASPERO, H., «En busca de la inmortalidad. El taoísmo en las creencias religiosas de los chinos durante la época de las seis dinastías (ca. 400-600 d.C.)» en M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Editorial Herder, Barcelona (1996) 71-110.
MONTENEGRO, A., *Historia de la China Antigua*, Ediciones Istmo, Madrid 1974.
PARKES, C.M., *Death and Bereavement across Cultures*, Routledge, London 1997.
STEININGER, H., «Religiones de China», en C.J. Bleeker-C. Widengren, *Historia Religionum*, vol. II, Cristiandad, Madrid (1973) 453-498.
YAO, X., «Chinese Religions» en J. Holm- J. Bowker (eds.), *Sacred Writings*, Pinter Publishers, London- New York (1994) 173-186.
—, «Chinese Religions» en J. Holm- J. Bowker (eds.), *Human Nature and Destiny*, Pinter Publishers, London- New York (1994) 164-177.
—, «Chinese Religions» en J. Holm-J. Bowker(eds.), *Rites of Passage*, Pinter Publishers, London-New York (1994) 157-168.
—, *El confucianismo*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
ZÜRCHER, E., «El impacto del Budismo sobre la cultura china desde una perspectiva histórica», *Revista de Estudios Budistas* 5 (1993) 85-104.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

ALARCÓN, J.J., «Muerte y ultratumba en el Antiguo Testamento» en Mº.A. Alonso (coord.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*, Universidad de Valladolid, Valladolid (1999) 101-111.

ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Editorial Trotta, Madrid 1999.

ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico-hebreo español,* Trotta, Madrid 1994.

ALONSO SCHÖKEL, L.- SICRE, J.L., *Job. Comentario teológico y literario*, Edicines Cristiandad, Madrid 1983.

ALONSO SCHÖKEL, L.- VÍLCHEZ, J., *Proverbios,* Ediciones Cristiandad, Madrid 1984.

ARANDA, G., *Daniel*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2006.

ARANDA, G.- GARCÍA, F.- PÉREZ, M., *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996.

ASENSIO, F., *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1968.

BAILEY, LL. R., *Biblical Pespectives on Death*, Fortress Press, Philadelphia 1985.

BAUCKHAM, R., *The Fate of Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, E.J. Brill, Leiden 1998.

BLENKINSOPP, J., «Síntesis teológica y conclusiones hermeneúticas», *Concilium* 60 (1970) 112-125.

—, «Deuteronomy and the Politics of Post- Mortem Existence», *Vetus Testamentum* 45 (1995) 1-16.

BLOCH-SMITH, E., *Judaite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, JSOT Sup 123, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.

BÖCHER, O., «geenna» en H. Balz- G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca (1996) 719-721.

BROWN, R.E.- FITZMYER, J.A.- MURPHY, R.E. (DIRS.), *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986.

BURKES, S., *Death in Qoheleth and Egyptian Biographics of the Late Period*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Georgia 1999.

CHINITZ, J., «Death in the Bible», *Jewish Bible Quarterly* 32 (2004).

COHN, N., *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Crítica, Barcelona (1995) 135-229.

COLLINS, A.Y., *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypcism*, E.J. Brill, Leiden- New York- Köln 1996.

COLLINS, J. J., «Death and afterlife» en J. Barton (ed.), *The Bibllical World*, vol. II, Routledge, London- New York (2004) 357-377.

CRIADO, R., «La creencia popular del Antiguo Testamento en el más allá», *XV Semana Bíblica Española*, Madrid (1955) 23-25.

DAVIES, P. R., «Dualism and Eschatology in the Qumran War Scroll», *Vetus Testamentum* 28 (1978) 28-36..

DAY, J., *Molech: A God of human sacrifice in the Old Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

D'ALARIO, V., «La réflexion sur le sens de la vie en SG 1-6. Une réponse aux questions de Job et de Qohélet» en N. Calduch-Benages- J. Vermeylen, *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Leunen University Press, Leuven (1999) 313-329.
DELCOR, M.- GARCÍA MARTINEZ, F., *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982.
DUBARLE, A.-M., «La esperanza de una inmortalidad en el Antiguo Testamento y en el judaísmo», *Concilium* 60 (1970) 30-42.
DUCH, LL., *La religiosidad de Israel en su contexto geográfico e histórico*, Fundación Santamaría, Madrid 1990.
EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1975.
ELLEDGE, C. D., *Life after Death in Early Judaism*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
ESHEL, H.- BROSHI, M.- FREUND, R.- SCHULTZ, B., «New Data on the Cemetery East of khirbet Qumran», *Dead Sea Discoveries* 9 (2002) 135-165.
FRYE, R.N., «Qumran and Iran. The State of Studies» en J. Nueusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, vol. III, E.J. Brill, Leiden (1975) 167-173.
GARCÍA CORDERO, M., *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, BAC, Madrid 1977.
—, «Judaismo y Parsismo», *Religión y Cultura* 26 (1980) 673-701.
—, *La esperanza del más allá a través de la Biblia*, Editorial San Esteban, Salamanca 1992.
GARCÍA MARTÍNEZ, F.- TREBOLLE, J., *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid 1993.
GARCÍA TRAPIELLO, J., *El hombre según la Biblia. Pensamiento antropológico del Antiguo Testamento*, Editorial San Esteban, Salamanca 2002.
GELIN, A., *El hombre según la Biblia*, Ediciones Marova, Madrid 1970.
GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *Qohelet, el Sabio desengañado,* Ediciones EGA, Bilbao 1996.
GOWAN, D. E., *Eschatology in the Old Testament*, T & T Clark, Edinburgh 2000.
GUÍLEZ, L., «El 'estado intermedio' en la liturgia contemporánea», *Anales Valentinos* 29 (2003) 61-75.
HACHLILI, R., «Burial Practices at Qumran», *Revue de Qumran* 16 (1993) 247-264.
—, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*, Brill, Leiden-Boston 2005.
HADDAD, PH, «La muerte en la visión judía» en Ph. Gavain (ed.), *La muerte. Lo que dicen las religiones*, Ediciones Mensajero, Bilbao (2004) 33-58.
HEALEY, J.F., «Death in West Semitic Texts: Ugarit and Nabatea» en S. Campbell-A. Green (eds.), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East,* Oxford University Press, Oxford (1995) 188-191.
HOGAN, K.M., «The Exegetical Background of the Ambiguity of Death in the Wisdom of Solomon», *Journal for the Study of Judaism* 30 (1999)1-24.
JEFFERS, A., *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

JENNI, E.- WESTERMANN, C. (EDS.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, 2 vols., Madrid 1978.
KNIBB, M.A., «Life and death in the Old Testament» en R.E. Clements, *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Pespectives*, Cambridge University Press, Cambridge (1991) 395-415.
KOLARCIK, M., *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6. A Study of Literary Structure and Interpretation*, Editrice Pontificio Intituto Biblico, Roma 1991.
KÜNG, H., *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*, Editorial Trotta, Madrid 1993.
LEÓN, J. L. DE., *Levítico*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2006.
LÓPEZ PARDO, F., *La torre de las almas. Un recorrido por los mitos y creencias del mundo fenicio y orientalizante a través del monumento de Pozo Moro*, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2006.
MARCHADOUR, A., *Muerte y vida en la Biblia*, Cuadernos Bíblicos 29, Verbo Divino, Estella 1980.
MORLA, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994.
MOSHÉ VENDAN, R.., «El significado de la muerte en el judaísmo» en U. Marías Kapón- R. Izquierdo Benido, *El judaísmo, uno y diverso*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca (2005) 79-83.
NOBILE, H., «La thématique eschatologique dans le livre de la Sagesse en relation avec l'apocalyptique» en N. Calduch-Benages- J. Vermeylen, *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Leuven University Press, Leuven (1999)303-312.
NOTH, M., *Estudios sobre el Antiguo Testamento,* Ediciones Sígueme, Salamanca 1985.
OLYAN, S. M., *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions,* Oxford University Press, Oxford 2004.
OLMO LETE, G. DEL, «Escatología, redención y culto en el mundo cananeo y en la Biblia más allá de la lengua y la literatura» en V. Collado-Bertomeu y V. Vilar Hueso (eds.), *II Simposio Bíblico Español*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Valencia- Córdoba (1987) 111-126.
—, «Mitología y religión de Siria en el II milenio A.C. (1500-1200)» en D. Arnaud- F. Bron- G. del Olmo Lete- J. Teixidor, *Mitología y religión del Oriente Antiguo*, vol. II/2 (Semitas Occidentales), Ausa, Sabadell (1995).
PAGOLU, A., *The religion of the Patriarchs*, JSOTSS 277, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.
PERI, CH., *Di regno del nemico. La morte nella religione di Canaan*, Paideia Editrice, Brescia 2003.
PIÑERO, A.- FERNÁNDEZ, D.(EDS.), *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1994.
PUECH, É., «Une apocalypse messianique (4Q521)», *Revue de Qumran* 15 (1992) 475-519.
—, *La croyance des esséniens en la vie future: inmortalité, resurrection, vie éternelle? Historie d'une croyance dans le judaisme ancien*, J.Gabalda, Paris 1993.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

—, «Messianisme, eschatologie et résurrection dans les manuscrits de la Mer Morte», *Revue de Qumran* 18 (1997) 255-298.
—, «Apocalíptica esenia: la vida futura» en J. Vázquez Allegue, *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto*, Estella (2004) 85-102.
RAURELL, F., «From ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ to ΑΘΑΝΑΣΙΑ (Wis 1, 1. 15)» en N. Calduch-Benages- J. Vermeylen, *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Leuven University Press, Leuven (1999) 331-349.
REDDITT, P.L., «Daniel 11 and Sociohistorical Setting of the Book of Daniel», *Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998) 463-474.
RINGGREN, H., «La religión de la antigua Siria» en C.J. Bleeker- G. Widengren, *Historia Religionum*, vol. I, Cristiandad, Madrid (1973) 197-222.
ROBINSON, P. A., «To Stretch out the Feet: A Formula for death in the Testaments of the Twelve Patriarchs», *Journal of Biblical Literature* 97 (1978) 369-374..
RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Targum y resurrección. Estudio de los textos del Targum Palestiniense sobre la resurrección*, Facultad de Teología de Granada, Granada 1978.
ROU, J.C.R. DE, «Is 4Q525 a Qumran Sectarian Document?» en S.E. Porter- C.A. Evans (edd.), *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*, Sheffield Academic Press, Sheffield (1997) 338-367.
RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander 1986.
—, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
RUSSELL, D.S., *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, Fortress Press, Minneapolis 1992.
SAYÉS, J.A., *Más allá de la muerte*, San Pablo, Madrid 1996.
SEGAL, A.F., «Life After Death: The Social Sources» en S.T. Davis- D. Kendall.- O'Collins (edd.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press, Oxford (1997) 90-125.
SICRE, J.L., *Profetismo en Israel*, Editorial Verbo Divino, Estella 1992.
STADELMANN, L.I.J., *The Hebrew Conception of the World*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1970.
STAVRAKOPOULOU, F., «Exploring the Garden of Uzza: Death, Burial and Ideologies of Kingship», *Biblica* 87 (2006) 1-21.
THI PHAM, X.H., *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.
TORNOS, A., *Esperanza y más allá en la Biblia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1992.
TREBOLLE, J., «La Biblia en Qumrán: Textos bíblicos y literatura parabíblica» en A. Piñero- D. Fernández (eds.), *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Ediciones El Almendro, Córdoba (1994) 79-112.
—, «Muerte, resurrección y figuras escatológicas en nuevos textos de Qumrán» en Mº.A. Alonso (coord.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*, Universidad de Valladolid, Valladolid (1999) 113-129.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

UCHELEN, N. VAN, «Death and After-life in the Hebrew Bible of Ancient Israel» en J.M. Bremer- Th.P.J. van den Hout- R. Peters (rds.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam University Press, Amsterdam (1994) 77-90.
VILAR HUESO, V., «La Gehena, el seno de Abraham y el juicio particular en la literatura judía» en V. Vilar Hueso, En torno a la Biblia. Arqueología, exégesis e historia (Homenaje de la Facultad de Teología, de la Casa de Santiago (Jerusalén), del Real Colegio «Corpus Christi»), Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia (1992) 260-303.
—, «La recompensa de los justos inmediata a su muerte en IV Macabeos y Parábolas de Enoc» en V. Vilar Hueso, En torno a la Biblia. Arqueología, exégesis e historia (Homenaje de la Facultad de Teología, de la Casa de Santiago (Jerusalén), del Real Colegio «Corpus Christi»), Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia (1992) 305-331.
VÍLCHEZ, J., *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990.
—, *Sabiduría y sabios en Israel*, Verbo Divino, Estella 1995.
VITO, R.A. DI, «Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity», *Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999) 217-238.
WATSON, D.F., «Gehenna» en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. II, Doubleday, New York (1992) 926-928.
WOLF, H.W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1975.

Capítulo X: La muerte en el Cristianismo

ALEGRE, X., «Perspectivas de la exégesis actual ante la resurrección de Jesús» en M. Fraijó-X. Alegre-A. Tornos, *La fe cristiana en la resurrección. XXI Foro sobre el Hecho Religioso*, Fe y Secularidad/Sal Terrae, Madrid (1998) 33-62.
ALONSO, J., «La vida y la muerte de Jesús dentro del esquema de pensamiento del sacrificio», *Cultura Bíblica* 30 (1973) 67-86.
ANCONA, G., *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003.
ARENS, E.- DÍAZ MATEOS, M., *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza. Estudio, lectura y comentario*, Centro de Espiritualidad Ignaciana- Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima 2000.
BARRETT, C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Adam & Charles Black, London 1968.
—, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 2 vols., T & T Clark, Edinburgh 1994 y 1998.
BEALE, G.K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1999.
BEINERT, W., «La problemática cuerpo-alma en Teología», *Selecciones de Teología* 161 (2002) 39-50.
BENOIT, P., ¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?, *Concilium* 60 (1970) 99-111.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

BÖCHER, O., «Geenna, Gehenna, infierno» en H. Balz -G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca (1996) 719-721.
BOISMARD, M.-E., «Nuestra victoria sobre la muerte según la Biblia», *Concilium* 105 (1975) 256-265.
—, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»? Los datos bíblicos*, Desclée De Browver, Bilbao 1996.
BONNARD, P., *Evangelio según San Mateo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1976.
BROLEUR, S., *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead. An Exegetico- Theological Study of 1 Corinthians 15, 44b-49 and Romans 8, 9-13*, Editrice pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.
BROWN, R.E., *El Evangelio según Juan*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1979.
—, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York 1997.
BYNUM, C.W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, New York 1995.
BYRNE, B., «The Letter to the Philippians» en R.E. Brown- J.A. Fitzmyer- R.E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman, London (1990) 791-797.
CARREZ, M., «¿Con qué cuerpo resucitan los muertos?», *Concilium* 60 (1970) 89-98.
CARTER, W., «Contested Claims: Roman Imperial Theology and Matthew's Gospel», *Biblical Theological Bulletin* 29 (1999) 54-67.
COHN, N., *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Crítica, Barcelona (1995) 212-244.
COUSAR, C.B., *A Theology of the Cross. The Death of Jesus in the Pauline Letters*, Fortress Press, Minneapolis 1990.
COUSIN, H., *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas. Textos judíos contemporáneos de la era cristiana*, Editorial Verbo Divino, Estella 1981.
CULLMANN, O., *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1972.
DAVIES, W.D.- ALLISON, D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 3 vols., T & T Clatk, Edinburgh 1988, 1991, 1997.
DAVIS, S.T.- KENDALL, D.- O'COLLINS (EDD.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1997.
DULAC, Y, «La muerte en el cristianismo» en Ph. Gavain (ed.), *La muerte. Lo que dicen las religiones*, Ediciones Mensajero, Bilbao (2004) 61-88.
DUNN, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, T & T Clark, Edinburgh 1998.
FEE, G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1987.
—, *Paul's Letter to the Philippians*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1995.
FITZMYER, J.A., «Teología de san Pablo» en VV.AA., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. V, Cristiandad, Madrid (1971) 763-832.
—, *El Evangelio según Lucas*, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1986-1987.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

FULLER, R.H., *The Formation of the Resurrection Narratives*, Fortress Press, Philadelphia 1980.
GETTY, M.A., *Lettere ai Corinzi*, Editrece Queriniana, Brescia 1993.
GNILKA, J., «La resurrección corporal en la exégesis moderna», *Concilium* 60 (1970) 126-135.
—, *El Evangelio según San Marcos*, 2 vols., Ediciones Sígueme, Salamanca 1996-1997.
GOURGUES, M., *El más allá en el Nuevo Testamento*, Cuadernos Bíblicos 41, Verbo Divino, Estella 1983.
GUILLET, J., *Las primeras palabras de la fe*, Verbo Divino, Estella 1982.
HARRINGTON, D.J., *The Gospel of Matthew*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1991.
HEALEY, J.F., «`Death is swallowed up in Victory' (1 Corinthians 15: 54):Canaanite Mot in Prophecy and Apocalypse» en P.J. Harland- C.T.R. Hayward (eds.), *New Heaven and New Earth Prophecy and the Millennium*, Brill, Leiden-Boston.Köln (1999) 205-215.
HOLLEMAN, J., *Resurrection and Parousia. A Traditio- Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15*, E.J. Brill, Leiden 1996.
JACOBSON, A.D., *The First Gospel. An Introduction to Q*, Polebridge Press, Sonoma, CA 1991.
JÁUREGUI, J.A., «Argumento escriturístico de la resurrección en los Hechos de los Apóstoles», *Estudios Bíblicos* 57 (1999)389-410.
JEREMIAS, J., *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1972.
—, *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980.
—, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993.
KEENER, C. S., *The Gospel of John. A Commentary*, 2 vols., Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2003.
KESSLER, H., *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico,, teológico y sistemático*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1989.
LANE, W.L., *The Gospel According to Mark,* W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1974.
LEÒN-DUFOUR, X., *Jesús y Pablo ante la muerte*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982.
—, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1992.
LÜDEMANN, G., *Die Auferstehung Jesu: Historie, Erfahrung,* Theologie, Radius, Stuttgart 1994.
—, The *Great Deception. And What Jesus Really Said and Did*, SCM Press Ltd., London 1998.
LÜDEMANN, G.- A. ÖZEN, *La resurrección de Jesús. Historia, Experiencia, Teología*, Trotta, Madrid 2001.
LUZ, U., *El Evangelio según San Mateo (Mt 1-7)*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993.
MARXSEN, W., *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

MATEOS, J.- BARRETO, J., *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979.
MEIER, J.P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. II/1, Verbo Divino, Estella 1999.
MILIKOWSKY, C., «Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts», *New Testament Studies* 34 (1988) 238-249.
MORRIS, L., *The Gospel according to John*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1995.
MÜLLER, U. B., *El origen de la fe en la resurrección de Jesús. Aspectos y condiciones históricas*, Verbo Divino, Estella 2003.
MUSSNER, F., «La enseñanza de Jesús sobre la vida futura, según los sinópticos», *Concilium* 60 (1970) 43-51.
NÁPOLE, G.M., *Liber Ezrae Quartus. Estudio de la obra, traducción crítica y notas exegéticas a partir de la versión latina*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1998.
NEYREY, J.H., *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1998.
NÚÑEZ DE CASTRO, I., «¿Es posible separar el dualismo materia/ espíritu?» en A. Dou (ed.), *Pensamiento científico y trascendencia*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid (1998) 79-90.
O'BRIEN, P.T., *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1991.
ORELLA, J.L.- GOITIA, J. Y OTROS, *Resurrección de Cristo y de los muertos*, Universidad de Deusto-Mensajero, Bilbao 1974.
ORR, W.F.- WALTHER, J.A., *1 Corinthians*, Doubleday & Company INC, Garden City, New York 1976.
PENNER, T.C., *The Epistle of James and Eschatology. Re-reading an Ancient Christian Letter*, JSNT SS 121, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
PIKAZA, X., «Salvación y condena del Hijo del Hombre (Trasfondo Veterotestamentario y Judío de Mt 25, 34. 41. 46)», *Salmanticensis* 27 (1980) 419-438.
—, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.
PILCH, J. J., «Flue Players, Death, and Music in the Afterlife (Matthew 9: 18-19, 23-26)», *Biblical Theological Bulletin* 37 (2007)12-19.
PIÑERO, A., «Tránsito y triunfo. Concepciones del más allá en el Nuevo Testamento» en M.ª A. Alonso (coord.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*, Universidad de Valladolid, Valladolid (1999) 131-143.
PORTER, S.E., «Resurrection, the Greeks and the New Testament» en S.E. Porter- M.A. Hayes- D. Tombs, *Resurrection*, Sheffield Academic Press, Sheffield (1999) 52-81.
RILEY, G.J., *Resurrection Reconsidered. Thomas and John in Controversy*, Fortress Press, Minneapolis 1995.
ROBERTSON, A.- PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle os St Paul to the Corinthians*, T & T Clark, Edinburgh 1911.
ROBINSON, J.M.- HOFFMANN, P.-KLOPPENBORG, J.S., *El Documento Q*, Sígueme, Salamanca- Peeters Publishers, Leuven 2002.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984.
RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander 1986.
SÁNCHEZ BOSCH, J., *Escritos paulinos*, Verbo Divino, Estella 1998.
SCHNACKENBURG, R., «Cristología del Nuevo Testamento» en J. Feiner- M. Löhrer (dirs.), *Mysterium Salutis*, vol. III, t. I, Cristiandad, Madrid (1971) 245-414.
—, *El Evangelio según San Juan. Versión y comentario*, 3 vols., Herder, Barcelona 1980.
SMITH, D. A., *The Post-Mortem Vindication of Jesus in the Sayings Gospel Q*, T. & T. Clark, London-New York 2006.
SPERA, L., «Riti funerari e 'culto dei morti' nella tarda antichità: un quadro archeologico dai cimiteri paleocristiani di Roma», *Augustinianum* 45 (2005) 5-34.
SPICQ, C., *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979.
SPONG, J.S., *La resurrección. ¿Mito o realidad?*, Martínez Roca, Barcelona 1996.
TAYLOR, V., *Evangelio según San Marcos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980.
THEISSEN, G., *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002.
TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Editorial Trotta, Madrid 2003.
TORRES QUEIRUGA, A.- SUSI, L. C.- SOBRINO, J. (EDS.), *La resurrección de los muertos. Perspectivas globales*, Revista Internacional Concilium 318, Verbo Divino 2006.
TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., «La evolución de la escatología paulina», *Carthaginensia* 12 (1996) 125-153.
TUCKETT, C.M., *Q and the History of Early Christianity*, T & T Clark, Edinburgh 1997.
TUÑI, J.-O.- ALEGRE, X., *Escritos joánicos y cartas católicas*, Verbo Divino, Estella 1995.
VÁZQUEZ, J., «La resurrección. Perspectiva de Pablo y de Qumrán», *Biblia y Fe* 75 (1999) 107-139.
VIDAL, C., *El primer Evangelio: el Documento Q*, Planeta, Barcelona 1993.
VIDAL, S., *La Resurrección de Jesús en las Cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1982.
VOUGA, F., *Una teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2002.
WILCKENS, U., *La Resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1981.
—, *La carta a los Romanos*, 2 vols., Ediciones Sígueme, Salamanca 1989.

Capítulo XI: La muerte en el Islam

ABDESSELEM, M., «Mawt» en VV.AA., *Encyclopédie de l'Islam*, vol. VI, E.J. Brill, Leiden (1991) 902-903.
AL ASHQAR, U. S.., *The Final Day. Paradise and Hell in the Light of the Qur'an and Sunnah*, International Islamic Publishing House, Rijadh, Saudi Arabia 1999.

© Universidad de Deusto · ISBN 978-84-9830-692-7

ALONSO, M., *Teología de Averroes*, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla y Fundación El Monte 1998.
AZAB, M., «La muerte en el Islam» en Ph. Gavain (ed.), *La muerte. Lo que dicen las religiones*, Ediciones Mensajero, Bilbao (2004) 91-115.
BALLANFAT, P., «L'annihilation de soi. L'expérience du corps transfiguré dans le soufisme» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 174-193.
—, «La vision de Dieu. Le jugement de l'âme dans l'islam» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 492-505.
—, «Les anges de miséricorde et de châtiment. Paradis et enfer musulmans» en LENOIR, FR.- DE TONNAC, J-PH.. (DIRS.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris (2004) 690-709.
BENNETT, C., «Islam» en J. Holm-J. Bowker (eds.), *Rites of Passage*, Pinter Publishers, London-New York (1994) 90-112.
BOWKER, J., *Los significados de la muerte*, Cambridge University Press, Cambridge (1996) 151-190.
BRANCA, P., *Los musulmanes*, Alianza Editorial, Madrid 2004.
BRANDON, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, Manchester (1963) 258-300.
CHEVALIER, J., *El sufismo*, Fondo de Cultura Económica, México 1998.
CORBIN, H., *Historia de la filosofía islámica*, Editorial Trotta, Madrid 1994.
—, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*, Ediciones Siruela, Madrid 1996.
CRUZ HERNÁNDEZ, M., *La metafísica de Avicena*, Universidad de Granada, Granada 1949.
—, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 3 vols., Alianza Editorial, Madrid 1996.
CUEVAS, CR., *El pensamiento del Islam. Contenido e Historia. Influencia en la Mística española*. Istmo, Madrid 1972.
DAVIDSON, H.A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford University Press, New York- Osford 1992.
ELIADE. M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. III, Cristiandad, Madrid (1978) 75-96, 125-162.
ERNST, C.W., *Sufismo. Una introducción esencial a la filosofía y la práctica de la tradición mística del Islam*, Oniro, Barcelona 1999.
FAHD, T., «Nacimiento del Islam» en H.-C. Puech (dir.), *Historia de las religiones*, vol. VI, siglo XXI, Madrid (1979) 339-397.
FORWARD, M., «Islam» en J. Holm- J. Bowker (eds.), *Sacred Writings*, Pinter Publishers, London- New York (1994) 101-124.
—, «Islam» en J. Holm- J. Bowker (eds.), *Human Nature and Destiny*, Pinter Publishers, London- New York (1994) 91-115.
GARDET, L., *Conozcamos el Islam*, Editorial Casal i Vall, Andorra 1960.
GRAMLICH, R., *La mística del islam. Mil años de textos sufíes*, Sal Terrae, Santander 2004.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

GUERRERO, R.R., *Contribución a la historia de la filosofía árabe: alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma*; Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1981.
HALEEM, M.A., «Life and Beyond in the Qur'an» en D., Cohn-Sherbok- Ch. Lewis (eds.), *Beyond Death. Theological and Philosophical Reflections on Life After Death*, Macmillan Press, London (1995) 66-79.
JONKER, G., «The many facets of Islam. Death, dying and disposal between orthodox rule and historical convention» en C.M. Parkes- P. Laaungani- B. Young (eds.), *Death and Bereavement Across Cultures*, Routledge, London- New York (1997) 147-165.
KASSIS, H., «Islam» en H. Coward (ed.), *Life afeter Death in World Religions*, Orbin Books, New York (1997) 48-65.
KHOURY, A.-TH., *Los fundamentos del Islam*, Herder, Barcelona 1980.
LAPIDUS, I.M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
—, «The Meaning of Death in Islam» en H.M. Spiro- M.G., Curnen- L.P. Wandel (eds.), *Facing Death. Where Culture, Religion, and Medicine Meet*, Yale University Press, New Haven (1996) 148-159.
MAÍLLO SALGADO, F., *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Akal, Madrid 1996.
MINOIS, G., *Historia de los infiernos*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 2005.
PAREJA, F.M., *Islamología*, 2 vols., Editorial Razón y Fe, Madrid 1952-1954.
—, *La religiosidad musulmana*, BAC, Madrid 1975.
PARKES, C.M., *Death and Bereavement across Cultures*, Routledge, London 1997.
PEMELAS, M., «Introducción a la doctrina malakí sobre el martirio» en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en Al-Andalus*, Madrid (2004) 451-475.
PETERS, R., «Resurrection, Revelation and Reason Husayn Al- Jisr (d. 1909) and Islamic Eschatology» en J.M. Bremer- Th.P.J. van den Hout- R. Peters, *Hidden Futures. Death and Inmortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam University Press, Amsterdam (1994) 221-231.
RADTHE, B.- J. O'KANE, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Curzon Press, Richmond Surrey 1996.
SAKR, A.H., «Death and Dying: An Islamic Perspective» en J.K. Parry-A.S. Ryan (eds.), *A Cross-Cultural Look at Death, Dying, and Religion*, Nelson- Hall Publishers, Chicago (1996) 47-73.
SCHIMMEL, A., «El Islam» en C.J. Bleeker- G. Widengren, *Historia Religionum*, vol. I, Cristiandad, Madrid (1973) 129-210.
—, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Les Éditions du CERF, Paris 1996.
SIMPSON, ST.J., «Death and Burial in Late Islamic Near East: Some Insigths from Archaeology and Ethnography» en S. Campbell- A. Green (eds.), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East,* Oxford University Press, Oxford 1995.
SMITH, J.I.- HADDAD, Y.Y., *The Islamic Understanding od Death and Resurrection*, Albany, State University of New York Press, New York 1996.
WAINES, D., *An Introduction to Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-692-7

Juan Luis de León Azcárate

La muerte y su imaginario en la historia de las religiones

Desde que el hombre alcanzó la capacidad de reflexionar sobre sí mismo, no existe cultura ni período histórico en el que la muerte no haya sido fuente de reflexión o inspiración. Una muerte irremediable y un destino tras ella desconocido han propiciado que a través de las distintas religiones el hombre haya descubierto o creado todo un rico imaginario del que se ha servido para esclarecer el sentido tanto de la vida como de la muerte. *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones* presenta, a través de los textos fundamentales de esas religiones, las ideas y representaciones en torno a la muerte suscitadas por el hombre a lo largo de la historia.

Universidad de Deusto